AL-ANDALUS/ESPAÑA. HISTORIOGRAFÍAS EN CONTRASTE

SIGLOS XVII-XXI

ESTUDIOS REUNIDOS Y PRESENTADOS POR MANUELA MARÍN

CASA DE VELÁZQUEZ

CREATIVE COMMONS

Han contribuido:

CYRILLE AILLET
SAFIA BOUMAHDI
DOLORS BRAMON
FERNANDO BRANCO CORREIA
PASCAL BURESI
PATRICE CRESSIER
ANA ECHEVARRÍA ARSUAGA
HELENA DE FELIPE
MARIBEL FIERRO
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
PIERRE GUICHARD
EDUARDO MANZANO MORENO
MANUELA MARÍN
GABRIEL MARTINEZ-GROS
LUIS MOLINA
FÉLIX RETAMERO
FERNANDO RODRÍGUEZ MEDIANO
BRUNA SORAVIA
MARÍA JESÚS VIGUERA

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ

Directeur des publications : Jean-Pierre Étienvre.
Responsable du service des publications : Marie-Pierre Salès.
Secrétariat d'édition et mise en pages : Clara Cáceres Reinoso.
Maquette de couverture : Manigua.
Traduction : Alistair Ross (anglais).

En couverture : Almohada de Berenguela (*ca.* 1180-1246) reine de León et Castille (détail).
Monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas, Burgos. © Patrimonio Nacional
ISBN : 978-84-96820-24-1. ISSN : 1132-7340.
© Casa de Velázquez 2009 pour la présente édition

Casa de Velázquez, c/ de Paul Guinard, 3. Ciudad Universitaria 28040 Madrid España
Tél. : (34) 91 455 15 80. Fax : (34) 91 549 72 50. Site Internet : www.casadevelazquez.org

Le catalogue des publications de la Casa de Velázquez peut être consulté
sur le site Internet de l'établissement ou expédié sur demande

ÍNDICE

Presentación por *Manuela Marín* xi

Fernando Rodríguez Mediano
Al-Andalus y la lengua árabe en la España de los siglos de oro 1

José Antonio González Alcantud
Al-Andalus y las ciudades meridionales. Intemporalidad
y transformación de los mitos de fundación 21

Gabriel Martinez-Gros
De Reinhart Dozy à Évariste Lévi-Provençal ou de l'ère
des révolutions à celle de l'islamologie 51

María Jesús Viguera
Al-Andalus y España. Sobre el esencialismo de los Beni Codera 67

Safia Boumahdi
Al-Andalus dans les travaux d'Henri Pérès
et d'Henri Terrasse (1932-1966) 83

Helena de Felipe
Los estudios sobre bereberes en la historiografía española.
Arabismo y africanismo 105

Pascal Buresi
Al-Andalus entre Orient et Occident. L'invention des origines 119

Patrice Cressier
Archéologie du Maghreb islamique, archéologie d'al-Andalus, archéologie espagnole ? 131

Dolors Bramon
Alandalús y la historiografía de Cataluña 147

Fernando Branco Correia
Al-Andalus en la historiografía portuguesa (del siglo XIX a inicios del XXI). Un breve intento de sistematización 163

Pierre Guichard
Al-Andalus vu de Valence 183

Manuela Marín
Dos calas en la visión sobre al-Ándalus del orientalismo europeo. A propósito de I. Goldziher y A. R. Nykl 195

Eduardo Manzano Moreno
«Desde el Sinaí de su arábiga erudición». Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo recientes 213

Ana Echevarría Arsuaga
Omeyas de Damasco, Omeyas de Córdoba. El destino de una dinastía en el medievalismo español 231

Luis Molina
El espíritu filológico. El arabismo y su relación con otras disciplinas 247

Félix Retamero
La sombra alargada de Wittfogel. Irrigación y poder en al-Andalus 263

Cyrille Aillet
La question « mozarabe ». Bilan historiographique et nouvelles approches 295

Maribel Fierro
Al-Andalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en Occidente de Ignacio Olagüe 325

Bruna Soravia
Al-Andalus au miroir du multiculturalisme. Le mythe
de la *convivencia* dans quelques essais nord-américains récents 351

Bibliografía 367

Resúmenes 423

Résumés 433

Abstracts 443

PRESENTACIÓN

En 1949 y en las conclusiones de su artículo «La poésie politique sous le califat de Cordoue», aludía Emilio García Gómez a la teoría jalduniana de las tres generaciones, ilustrándola con el siguiente ejemplo:

> *Al-Hakam II, souverain administrateur, savant, paperassier et scrupuleux, fils d'un grand guerrier et père d'un incapable, nous rappelle dans notre histoire le personnage central d'analogues trinités. D'une part, il ressemble à Alphonse X, fils du grand Ferdinand le Saint, San Fernando. Mais celui avec lequel il présente peut-être le plus de traits communs, c'est Philippe II, fils de Charles Quint et père de Philippe III, non seulement pour ses qualités de grand souverain, qui ne va pas en personne sur les champs de bataille, mais surveille tout lui-même dans son propre palais, à l'intérieur duquel les livres s'amoncellent, mais aussi parce qu'al-Hakam II — suivant une loi ibérique constante qui se répète tout au long de notre histoire — s'est érigé en champion de l'orthodoxie islamique, peut-être au détriment du maintien des frontières qui séparaient son royaume de la Chrétienté, tout comme Philippe II devait se transformer, en compromettant son empire, en paladin du Catholicisme contre la Réforme*[1].

No es fácil encontrar otro ejemplo más acabado de la corriente historiográfica que ha ejercido una más larga y profunda influencia en el arabismo español contemporáneo dedicado al estudio de al-Ándalus, y que desde muy pronto luchó por incorporar la historia islámica de la Península Ibérica a la historia de España. E. García Gómez, cuyo papel fundamental en esa tradición intelectual no necesita ser subrayado, ilustra a la perfección, en el párrafo citado, los mecanismos de inclusión de lo andalusí en lo hispánico: de la mención de Ibn Jaldun —tan andalusí por sus orígenes sevillanos[2]— al ejercicio comparatista entre

[1] E. García Gómez, «La poésie politique sous le califat de Cordoue», *Revue des études islamiques*, 1949, 5-11, pp. 10-11.

[2] La apropiación de la figura de Ibn Jaldūn para la historia cultural de al-Ándalus tiene una larga trayectoria, que continúa en la actualidad: su biografía se ha incluido en M. Á. Manzano Rodríguez, «Ibn Jaldūn», *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, t. III: *De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, pp. 578-597.

dinastías árabes, castellanas e hispánicas, para culminar en el establecimiento de una ley histórica común a toda la historia peninsular, ley calificada de ibérica, el único adjetivo, desde luego, que podía amparar su contenido.

Según el mismo autor, los califas cordobeses no pudieron llevar a la práctica sus nobles y ambiciosos proyectos. Pero esto no debe extrañarnos, porque:

> *Depuis toujours, nous autres Espagnols, avons moins considéré les entreprises à la mesure du succès obtenu qu'à celle de l'effort dépensé. Don Quichotte n'est-il pas le héros immortel qui a récolté le plus de déboires*[3] ?

La ley histórica permanente que albergaba el párrafo anterior se refuerza aquí con la conversión de los califas de Córdoba en españoles auténticos que comparten con don Quijote el idealismo tenaz y esforzado que ha caracterizado, siglo tras siglo, al alma de España[4].

La pretensión de la escuela de arabistas españoles de «hispanizar» al-Ándalus por el procedimiento de convertir a sus habitantes en españoles, personificada aquí en García Gómez, pero del que se podrían dar muchos otros ejemplos igualmente ilustres[5], ha tenido como consecuencia la difusión de una terminología específica, con adjetivos como «hispano-árabe» o «hispano-musulmán», que aún se siguen utilizando hoy en día, aunque en los medios académicos se vayan progresivamente sustituyendo por «andalusí»[6]. Al incorporar al-Ándalus a la historia de España, se intentaba de algún modo normalizar la existencia de un fenómeno de difícil asimilación en la narración de la historia de la nación, hasta tal punto ésta se hallaba identificada con la tradición católica y con un relato inaugural que partía de la unidad del territorio, conseguida tras la conquista del reino de Granada.

Es difícil comprobar hasta qué punto este largo y complejo esfuerzo de incorporación de lo andalusí a lo hispánico tuvo éxito fuera del mundo académico

[3] E. García Gómez, «La poésie politique sous le califat de Cordoue», p. 10.

[4] Más prudente se muestra el gran amigo de García Gómez, José Ortega y Gasset, en el prólogo a su traducción de *El collar de la paloma* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952, p. XII): «Claro está que, al llamar a Ibn Hazm árabe "español", le atribuyo el arabismo en serio y la españolía informalmente. Sin que yo pretenda estorbar que los demás hagan lo que les plazca, no estoy dispuesto, por mi parte, a correr la aventura de llamar en serio "español" a cualquiera que nace en el territorio peninsular, aunque sea de sangre "indígena" y aunque haya vivido aquí toda su vida. La territorialidad y el plasma sanguíneo son los últimos atributos que pueden calificar la "nacionalidad" de un hombre, esto es, la sustancia histórica de que está hecho, y sólo tienen eficacia cuando se dan en él antes todos los demás».

[5] Uno reciente es el título de la obra de Joaquín Vallvé Bermejo, *ʿAbd al-Raḥman III, califa de España y de Occidente*, Barcelona, Ariel, 2003.

[6] Es curioso que «hispano-musulmán» se haya preservado, sobre todo, en el ámbito de la historia del arte, donde es frecuente hallar referencias, por ejemplo, a la «cerámica hispano-musulmana», sin olvidar el nombre del Museo de Arte Hispano-Musulmán de Granada. Por contra, lo «hispano-árabe» se encuentra más vinculado a la lengua y la literatura. Así, para marcar su vinculación con la *Biblioteca Arabico-Hispana* fundada por Codera, la colección de textos árabes editada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) e iniciada en 1990, lleva el nombre de *Fuentes Arábico-Hispanas*.

al que estaba destinado, y aun dentro de él. El gran renombre de investigadores como Julián Ribera, Miguel Asín Palacios o Emilio García Gómez, los nombres estelares en una constelación de arabistas que constaba de muchos otros fieles discípulos a la tradición de la escuela, no debe hacer olvidar la oposición que muchas de sus tesis encontraron entre colegas de otras disciplinas, que se resistían a admitir posibles huellas andalusíes en el pasado hispánico. En 1914, al final de su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Asín reflexionaba sobre esas dificultades y emitía un diagnóstico revelador de su propia posición y la de su escuela: los historiadores españoles se han caracterizado por subrayar las influencias extranjeras en nuestra historia, sin tener en cuenta lo que España ha dado al mundo.

> Es que la ignorancia del valor de nuestros pensadores musulmanes y hebraicos, de una parte, y el odio secular engendrado por las luchas de la reconquista, de otra, no les ha permitido conocer y confesar que en aquellas remotas épocas de nuestra historia fuimos los españoles creadores de ciencia, si no indígena por sus orígenes, nacionalizada al menos, y sobre todo verdaderos y casi únicos transmisores de la cultura clásica a la Europa medieval[7].

Para Asín y sus colegas arabistas, la labor de dar a conocer al mundo académico español e internacional esta herencia «hispano-musulmana» era un deber patriótico, en el que creían sinceramente y que legitimaba su aportación a la construcción de una historia nacional[8]. Ya no se trataba, únicamente, de demostrar la utilidad de sus estudios para el conocimiento de datos históricos ausentes de la cronística cristiana, como había demostrado Francisco Codera con su trabajo sobre fuentes árabes y colecciones numismáticas[9], sino que era necesario presentar los logros de la cultura andalusí como herencia propia, de la que España podía sentirse legítimamente orgullosa, tanto más cuanto que ese legado la convertía en un «eslabón entre la Cristiandad y el Islam», afortunado y expresivo título utilizado por Ramón Menéndez Pidal para una de sus obras en 1956. Entre los arabistas de la escuela, esta preocupación fue una constante que es fácil identificar en la elección de sus campos de trabajo, en la orientación de sus investigaciones en ellos y en algunos títulos de gran impacto, como el «Islam cristianizado» de Asín. Elegido miembro de la Real Academia de la Historia en 1930, Ángel González Palencia escogió como tema de su discurso de ingreso el de la «Influencia de la civilización árabe», publicado al año siguiente

[7] Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Maestre, 1914, p. 129. Hay traducción inglesa de este texto, Leiden, 1978 y reedición española, Madrid, 1992, en *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes.*

[8] Véase Ignacio Peiró Martín, «Los historiadores oficiales de la Restauración (1874-1910)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 193, 1995, pp. 13-72, esp. p. 52.

[9] Véase María Jesús Viguera Molíns, «Al-Andalus prioritario. El positivismo de Francisco Codera», estudio introductorio a F. Codera y Zaidín, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Pamplona, Urgoiti Editores, 2004, pp. ix-cxxxvii.

con el título *El Islam y Occidente* y que es un verdadero catálogo de las «huellas» de la civilización árabe-islámica en Europa y el papel de España como transmisora de esas huellas en todos los órdenes de la actividad científica o literaria, de las técnicas, de la vida cotidiana, etc.[10]. El mensaje estaba claro: no se puede entender la historia medieval de España sin conocer su vertiente islámica, su esplendor cultural y sus aportaciones a todos los órdenes de la vida, producto todo ello de una feliz fusión entre los elementos importados de Oriente y el genio creador de los musulmanes españoles. Tampoco Europa sería lo que es hoy sin ese crisol de tradiciones culturales que fue la «España musulmana», y la audaz incursión de Asín en el mundo del dantismo se aduce a menudo como prueba indiscutible de ello[11].

Los excelentes resultados científicos producidos por esta tradición historiográfica del arabismo español, que perduró hasta el último tercio del siglo xx y aún hoy continúa ejerciendo su influencia, no deben hacer olvidar sus limitaciones. Una de ellas es que, de ese modo, se desgajaba a al-Ándalus de su contexto natural, el mundo árabe-islámico, con lo que se corría el riesgo de considerar como particularidades andalusíes fenómenos que tenían claros orígenes en ese mundo. Otra de las más evidentes reside en el hecho de que, al «hispanizar» al-Ándalus como fórmula de integrar su realidad en la narración histórica de la nación española, los estudios árabes quedaron confinados a una parcela inevitablemente marginal a esa narración, en la que sólo se introducían de manera ancilar. Desde el núcleo central de la historiografía hispana, se reconocían, como no, el interés de los hallazgos y propuestas de los arabistas, pero sin aceptar, en realidad, que fuesen un elemento sustantivo en la construcción de la historia patria y nacional. Los sucesivos manuales de historia de España, o las grandes obras colectivas como la fundada por Menéndez Pidal reflejan bien esta situación: en los volúmenes consagrados a la Edad Media, el espacio concedido a al-Ándalus es incomparablemente menor que el dispuesto para los reinos cristianos[12].

La repercusión actual de la presencia islámica en la historia peninsular es, no hace falta decirlo, muy diferente a la que podía tener décadas atrás y las respuestas de arabistas e historiadores a las preguntas planteadas en torno a al-Ándalus

[10] Una versión resumida, en inglés, se publicó en la revista norteamericana *Hispania*, 18, 1935, pp. 245-276, con el título «Islam and the Occident».

[11] *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, en su origen el discurso de ingreso de Asín en la Real Academia Española, se publicó por vez primera en 1919. Una versión resumida, en inglés, apareció en Londres en 1926, con el título *Islam and the Divine Comedy* y un prólogo del duque de Alba, que había subvencionado la traducción. En 1943, a la segunda edición de la obra (Madrid, CSIC) se añadió la «Historia y crítica de una polémica», en origen un artículo publicado, en 1923, en *Il Giornale Dantesco* y en el que Asín pasa revista y rebate todas las objeciones que se han hecho a sus tesis, dejando constancia igualmente de las opiniones favorables a ellas. La *Escatología* ha tenido otras dos ediciones posteriores, en Madrid, 1961 y 1984.

[12] Un ejemplo reciente y aún más llamativo: en el t. I de la *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 2005, se dedican a la Edad Media un total de 486 páginas, de las cuales sólo 28 se refieren a al-Ándalus.

han cambiado tanto como la historiografía más reciente respecto a la elaborada hasta el último tercio del siglo XX. Se viene repitiendo, y con razón, que los avances en la investigación a partir de esas fechas han convertido a al-Ándalus en una de las sociedades islámicas medievales mejor conocidas hoy día; sin embargo, esos avances indudables rara vez traspasan las fronteras disciplinares —tanto del arabismo en sí como del medievalismo o la arqueología— y mucho menos llegan a tener una difusión suficiente fuera del ámbito académico. En foros más generales, la vinculación entre al-Ándalus y España oscila desde el rechazo visceral de quienes se sitúan en la tradición que antes se llamaba ultramontana (y que no dejó de tener sus representantes entre los arabistas, como Simonet) hasta la visión idealizada de un al-Ándalus que debería ser adoptado como modelo de convivencia y tolerancia entre culturas y religiones. Quienes desean ser aceptados por unos o por otros no tienen dificultad alguna en hallar fórmulas que les proporcionen rápidos réditos: nada es, aparentemente, más fácil que lanzarse a la manipulación de la historia, cuando se está seguro de tener un público adicto de antemano.

Los textos que componen este libro proceden de un seminario organizado por la Casa de Velázquez y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas[13], en torno a los temas que se acaban de esbozar y a otros relacionados directamente con aquellos. Se recompone, a través de su lectura, toda una historia de los estudios árabes en España —desde sus muy desconocidos orígenes en el siglo XVII—, pero también en Francia y Portugal, lo que proporciona una perspectiva sin duda mucho más rica y variada. Más aún, y esto es particularmente interesante, se presentan propuestas de análisis que sitúan a al-Ándalus fuera del debate que concierne en exclusiva a la historia de España, insistiendo en su pertenencia al ámbito islámico magrebí —sin olvidar el resto del mundo islámico medieval.

A esta reubicación de la historia andalusí en su contexto magrebí y oriental, más que en el propiamente hispánico, conviene añadir el encaje histórico de la producción historiográfica española, pero sobre todo francesa, en la primera mitad del siglo XX, claramente involucrada en la ideología colonial. En España, si esta implicación no es tan evidente a primera vista, está igualmente presente, incluso en lo que podría calificarse de «colonización» del pasado andalusí, en forma de españolización y apropiación de sus características culturales y étnicas, ya que no religiosas. Y si estos procesos han podido identificarse en la historiografía más tradicional, en épocas recientes se observa un fenómeno no muy diferente: una instrumentalización política de al-Ándalus que surge en foros muy diversos, se acomoda a ideologías divergentes y hasta opuestas, y florece incluso en algunos ámbitos académicos.

Destaca asimismo la presencia, reiterada por muchos autores, de cuestiones específicas, que atraviesan la diversidad de temas planteados en los textos: la complejidad de las construcciones identitarias, la construcción de mitos

[13] Celebrado en la Casa de Velázquez del 8 al 10 de mayo de 2006.

—fundacionales o no—, la crítica de una historia que privilegia épocas de «prestigio» (el califato de Córdoba, en especial) y establece jerarquías étnicas y culturales, creando un paisaje ficticio del que son expulsados sin remedio grupos como los bereberes o los campesinos. Preocupación también muy presente es la que se refiere a cuestiones metodológicas y a las relaciones entre disciplinas, reclamando una apertura entre ellas que no debe eliminar el rigor de los métodos propios.

No son estos aspectos los únicos que podrían destacarse en los textos que siguen a esta introducción. Constituyen, sin embargo, caminos indispensables que deben recorrerse, y por tanto no es casual que se transiten una y otra vez en estas páginas. La historia que se cuenta en ellas es una en la que al-Ándalus es tanto objeto de apropiación como de exclusión, y ello en función de la construcción de una tradición historiográfica que si bien tiene características propias en España, las comparte a menudo con Francia. Esa tradición, no hace falta decirlo, está profundamente enraizada en las circunstancias de cada tiempo histórico, y así se observa cómo la historia imperial del XVII, la liberal del XIX o la conservadora y neocatólica del XX se apropian de al-Ándalus y lo convierten en un instrumento ideológico al servicio de sus intereses, del mismo modo que algunas corrientes anglosajonas actuales se esfuerzan por «europeizar» al-Ándalus. De ahí también los problemas que ha suscitado y suscita su consideración como sociedad árabe-islámica, como parte del mundo oriental o del occidental, como «eslabón» entre la Cristiandad y el Islam, o como construcción idealizada de un mítico «legado andalusí».

Es de esperar que este libro contribuya a plantear nuevos aspectos de un debate que seguirá abierto mientras haya quien se interese, con objetividad y rigor, por la historia de al-Ándalus. La evolución de los estudios sobre este tema, tanto en España como en Francia, ha conocido cambios muy notables, a los que se hace referencia en muchas de las contribuciones a este trabajo colectivo. Ello no debe hacer olvidar, sin embargo, que continúa existiendo el mecanismo de apropiación/exclusión al que se hacía antes referencia, mecanismo que siempre estará ahí y que debe utilizarse con sumo cuidado. Se ha superado la larga etapa de la hispanización excluyente de al-Ándalus, pero no se pueden eliminar por completo sus huellas porque son, por derecho propio, elementos necesarios para la comprensión de esa historia, que de esa forma adquiere presencia en la de España. En torno a la reivindicación o la repulsa de lo andalusí se han creado paradigmas culturales de gran potencia, se han marcado líneas divisorias y áreas de contacto o de conflicto. Todo ello no puede eliminarse de un plumazo, o contemplarse con una mirada desdeñosa: forma parte de un pasado que todavía hoy solivianta a muchos, mientras que atrae a otros, lo que quiere decir que su actualidad sigue vigente.

De la hispanización de al-Ándalus se pasó, en los años 70 del siglo XX, y de la mano de Pierre Guichard, a una por entonces muy saludable orientalización, que contribuyó a recuperar las características de una sociedad que era, fundamentalmente, árabe-islámica y que debía muy poco a los sustratos «hispánicos»,

reivindicados por los abanderados de una visión de España que trascendía los tiempos históricos. No es de extrañar que este vuelco espectacular en la interpretación tradicional tardase un tanto en ser incorporado a la historiografía oficial, precisamente en una época en la que se daban una serie de cambios cruciales en la propia historia de España. Recolocada en su ámbito de origen, la de al-Ándalus navegó hasta encontrar lugares de acogida que reclaman quienes la engarzan, como no podía ser de otro modo, con el área magrebí. Y todo ello es necesario: es a través de los múltiples ejes que la vertebran como puede entenderse, sin exclusiones totales y sin apropiaciones parciales. Encontrar el modo en que todo esto —lo hispánico, lo oriental, lo magrebí— se conjuga es la tarea del historiador, que se enfrenta a una tradición que debe recibir de forma crítica y hasta rechazar, pero sin excluirla por completo, porque gracias a ella se fundamenta el texto que contribuye a crear y en el que, cual palimpsesto, se observan las capas interpretativas que la historiografía ha ido generando, producto de cada tiempo histórico. Muchas —ni mucho menos todas— de esas escrituras sucesivas se identifican en este libro, que queda ahora en las manos del lector, para que, a su vez, se identifique con ellas o las rechace, en un proceso que hace de la narración histórica algo vivo y cambiante, sujeto a las contingencias del momento y, por ello mismo, permanentemente necesario.

No habría sido posible organizar el encuentro del que ha nacido este libro sin la iniciativa y apoyo del entonces director de la Casa de Velázquez, Gérard Chastagnaret, y el director de estudios Pierre Moret. A ellos, y al actual director, Jean-Pierre Étienvre, nuestro más cordial agradecimiento.

Manuela Marín

AL-ANDALUS Y LA LENGUA ÁRABE EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS DE ORO

Fernando Rodríguez Mediano
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

En una de sus numerosas, y a menudo prolijas, disertaciones, D. Gaspar Ibáñez de Segovia, marqués de Agrópoli y de Mondéjar (1628-1708), trataba la cuestión de si Moisés había sido el primer escritor; o, para formularlo en sus propias palabras:

> Razón y asunto de esta obra: Moysén, universalmente celebrado por primer escritor. Opónese Mascardo a esta verdad, impugnando el sentir de todos los padres de la Iglesia[1];

y, más adelante, «Moysén fue el primer escritor entre gentiles y hebreos»[2]. Su interés en este tema está declarado en las primeras páginas del texto: una de las cosas que tenía premeditadas para la ilustración del aparato de su España Antigua era la graduación de los autores que había utilizado para escribirla, estableciendo su precedencia para asentar la autoridad de cada uno, sus oposiciones o coincidencias: una cadena que inevitablemente le hacía remontarse hasta el propio origen de la escritura, Moisés.

Desde luego, la atribución a Moisés de haber sido el «más antiguo de quantos, no sólo hebreos, sino griegos y bárbaros, hicieron estimable su memoria con esta utilidad pública», no es ni mucho menos original de Mondéjar, como él mismo señala. Un siglo antes, por ejemplo, Pedro Mexía incluía en su *Silva* una pequeña disquisición sobre este tema, recogiendo distintas versiones al respecto. Sin querer reproducir aquí todo su argumento, Mexía concluía «con que las letras fueron desde Adam, y después las supo Abraham en Siria», con lo que acababa dando la razón parcialmente a Plinio, que dijo «que las letras fueron inventadas en Asiria por los asirios» aunque, curiosamente, al final del capítulo en cuestión, Mexía no descarta otra opinión:

[1] Marqués de Mondéjar, *Contestación a los reparos hechos a las disertaciones eclesiásticas*, t. I, ff^os^ 276r° *sqq*. El título, que no consta en el manuscrito pero sí en el Catálogo de la Biblioteca, parece no corresponderse sino con una parte del contenido de los volúmenes.

[2] *Ibid.*, f° 292r°.

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 1-20.

> Por do paresce que se podría afirmar que huviese avido en España letras antes que en ninguna otra provincia. Estrabón lo escrive, y Juan Anio, aunque no sea auctor muy aprovado, lo aprueva y tiene por verdad[3].

Éste de Mexía es un buen ejemplo de que no existía unanimidad en torno a esta cuestión, y a la pretendida primacía de Moisés. De hecho, ésta fue discutida por autores como Agostino Mascardi, que en el capítulo primero de su libro *Dell'arte istorica*[4], afirmaba que dicha primacía no podía ser argumentada ni a partir de la Sagrada Escritura ni a partir de la decisión de la Iglesia; tras lo cual aducía distintos ejemplos del uso de la escritura antes de Moisés, pasando por la descendencia de Adán, los fenicios, los egipcios y, cómo no, el libro de Enoch.

La disertación de Mondéjar es una respuesta al texto de Mascardi, a favor de la primacía de Moisés. Después de dar por asentada, entre los católicos, la evidente verdad de tal primacía, aunque sólo fuese por la indiscutible autoridad de los Padres de la Iglesia, Mondéjar admitía que las críticas de Mascardi le forzaban a tomar la pluma y, en un esfuerzo suplementario, movilizar toda su erudición para demostrar lo que ya estaba consagrado por la fe y por la autoridad religiosa. Y ese esfuerzo demostrativo (en el caso de Mondéjar, la erudición no era, desde luego, un asunto baladí) es lo que da un resultado, en mi opinión, singular y significativo.

¿Cuál era el auténtico interés de esta cuestión mosaica? Para Mondéjar, se trataba de dejar «patente a todos el desengaño y la ficción de los supersticiosos gentiles y de los proterbos enemigos domésticos de la Iglesia». La referencia resulta clara: la erudición europea había comenzado a cuestionar la primacía y la inmutabilidad de los textos sagrados del cristianismo y, por lo tanto, su fiabilidad como única y más antigua fuente histórica. A ello había contribuido un poderoso desarrollo de la filología (en especial, de la filología orientalista), y el contacto con otros pueblos cuyas cronologías, como en el caso de los chinos, hacían tambalearse el edificio de las certidumbres de la revelación bíblica[5]. En servicio de la Iglesia, y dentro del contexto de las polémicas eruditas de su época, Mondéjar quería comprobar el engaño manifiesto de los gentiles que usurparon el nombre de sabios, y establecer contra todos ellos, griegos y romanos,

> la verdad de nuestra Doctrina, como procedida y profetizada en los escritos de Moysén dictados del Espíritu santo, reconvenciendo su excelencia no sólo en fuerza de la inspiración y rebelación divina, sino también en la antigüedad en que preceden a los demás[6].

[3] P. Mexía, *Silva de varia lección* (ed. A. Castro), t. II, pp. 11-16.

[4] He utilizado la edición de Adolfo Bartoli, publicada en Florencia, Felice Le Monnier, 1859. El capítulo del que hablo se titula «Che cosa sia Historia, sua origine e antichità», pp. 7 *sqq.*

[5] Cito aquí la totalidad del magnífico libro de Cl. Poulouin, *Le temps des origines*, y, más en concreto, para la importancia de argumentar la primacía de Moisés como primer historiador, dentro de este contexto polémico, y refiriéndose a la obra de Samuel Bochart, p. 111.

[6] Marqués de Mondéjar, *Contestación a los reparos hechos a las disertaciones eclesiásticas*, ff^{os} 277r°-279r°.

Por esta razón, Mondéjar había recalado en un tema aparentemente alejado de sus preocupaciones habituales sobre la historia de España, inspiradas también por el deseo de:

> Servir [...] a mi Patria y descubrir sus glorias, ocultas las más o desconocidas, assí por el descuido de nuestros primeros escritores como por la malicia de los estrangeros[7].

Como he dicho, la originalidad de Mondéjar no reside tanto en la cuestión de si Moisés fue o no el primer escritor, cuanto en el desarrollo de su argumentación. En efecto, la preocupación por la historia antigua y por la cuestión de los orígenes está patente en toda la historiografía moderna española, formulada cada vez de manera más coherente, y más coherentemente vinculada al desvelamiento y la crítica de las fuentes antiguas de la historia, tanto textuales como arqueológicas. Mondéjar es heredero natural y crítico de esa tradición historiográfica, lastrada por la inmensa rémora de las falsificaciones que fueron adhiriéndosele a lo largo de siglo y medio, empezando por las bien conocidas filtraciones del pseudo Beroso de Annio de Viterbo en la *Crónica* de Florián de Ocampo, y siguiendo con los cronicones de Jerónimo Román de la Higuera, con sus innumerables seguidores.

Para Mondéjar, este recorrido en pos de los orígenes estaba indeleblemente unido a una utilización crítica de las fuentes. Por eso, cuando se decide a apuntalar la dicha cuestión mosaica, su pretensión es echar mano de todo tipo de fuentes, tanto de la tradición cristiana como gentílica. Así, cuando su disertación le lleva a considerar la fecha de la fundación de Cartago (dato pertinente para establecer la exacta cronología de la vida de Moisés, dado que algunos autores habían afirmado que esa fundación se produjo el mismo año que la huida de los cristianos de Egipto), critica a Filisto de Siracusa en los términos siguientes:

> El principio en que estriba la equivocación de Philisto consiste en la ignorancia común de las lenguas orientales que hizo deslumbrar a todos los antiguos, circunscribiendo los límites de su saber a sólo la griega, fuente en su sentir de todas las ciencias, y a quien ambiciosas reducían también las etimologías de los nombres peregrinos, como si de ella huviesse dimanado su origen[8].

Que el conocimiento de las lenguas orientales era un instrumento necesario para las investigaciones históricas lo demuestra el propio Mondéjar en su disertación, donde reproduce abundantes citas hebreas[9], además de un número más reducido de fuentes árabes, que incluye esencialmente referencias al Corán. Así, en el curso de su refutación de la existencia de un pretendido texto atribuido a Enoch, que sería anterior a Moisés, Mondéjar cita las azoras del Corán donde apa-

[7] *Ibid.*, fº 277vº.

[8] *Ibid.*, fº 287vº.

[9] *Ibid.*, fº 292rº *sqq.*, «Moysén fue el primer escritor entre gentiles y hebreos [...]».

rece citado el misterioso personaje de Idris que, en efecto, había sido identificado a menudo con Enoch[10], tanto en la literatura musulmana como en la rabínica.

No es éste el lugar para apurar el razonamiento de Mondéjar en este punto. Sí me interesa recoger su argumentación sobre la necesidad de utilizar lenguas orientales para dilucidar cuestiones de erudición antigua y de historia. En los escritos de Mondéjar, a menudo polémicos, encontramos la misma afirmación acerca de la necesidad de usar lenguas orientales, y sobre todo el árabe, para reconstruir con certeza la historia de España. Así se encuentra, por ejemplo, en su *Disertazión sobre el día y año en que comenzó la éjira o la hépocha de los árabes y de los Mahometanos*[11], breve texto escrito para refutar unos pasajes de los *Annales del Reyno de Navarra* del padre José de Moret. Éste había incluido, en efecto, al final del primer volumen de su obra, un apéndice titulado «Del año de la pérdida general de España»[12]. En él intentaba probar que el año de la conquista musulmana de la Península Ibérica había sido el 714, como hasta entonces había repetido buena parte de la historiografía española. Para ello, decía:

> No pensamos valernos de la quenta de la Égira o año de los Árabes como hazen otros, por aver hallado con muchas experiencias y afán empleado en hazerlas no es medio apto para concluir y hazer demonstración sólida y del todo segura de la razón del tiempo que se busca[13].

Las razones para esta decisión eran varias. Desde luego, decía Moret, entre los autores había una controversia imposible de aclarar sobre el año exacto de comienzo de la hégira. Este desacuerdo no sólo se daba entre los autores cristianos, sino también entre los árabes musulmanes:

> A la verdad los árabes y gentes mahometanas, o los que vivieron muchos años entre ellos y no podían ignorar qué de la Égira se contaba aquél en que escribían, debían ser los juezes árbitros de esta causa. Pero entre ellos mismos es tanta la variedad y oposición que no se puede hazer pie firme en sus dichos[14].

Entre estos autores que habían vivido con los árabes sin ser capaces de discernir ese desbarajuste cronológico se encontraba, por ejemplo, Luis del Mármol. Por otra parte, añadía Moret, el trabajo que exigía determinar con exactitud el momento del comienzo de la hégira era enorme, y un esfuerzo así sólo podía merecer la pena por dos razones:

> O porque ella por sí misma es materia digna de grande estudio, o por la dependencia y necesidad para averiguar con ella ciertamente el año de

[10] *Ibid.*, fº 294vº *sqq*. Las citas del Corán se encuentran en 19/57-8, y 21/85-6. La azora 19 es precisamente la llamada «María». Sobre el personaje de Idris se puede consultar G. Vajda, «Idris», s. v.

[11] BNM, mss. 2288.

[12] J. de Moret, *Annales del Reyno de Navarra*, t. I, appendix II, p. 31 de los apéndices.

[13] *Ibid.*, p. 31.

[14] *Ibid.*, p. 35.

> algún succeso nuestro memorable, como éste de la pérdida de España, y ninguna subsiste. No hay dignidad de la materia, porque no merece tanto como que nos matemos mucho en averiguar en qué año començó a delirar Mahoma. Ni su Égira hemos menester para averiguar el año de la pérdida de España, pues le tenemos consignado y notado por escritores del tiempo y muy cercanos, por Eras de César y años de Christo, que son fijos y estables y medio más seguro para concluir que su Égira vaga y movediza, y en que tropiezan sus mismos autores, como gente que nunca professó buena policía[15].

Contra esta opinión de Moret reaccionaba el marqués de Mondéjar, comenzando por un párrafo, en mi opinión, notable:

> El Padre Moret confiesa desde luego que no pretende en ninguna manera servirse de los años de la Égira ni de la chronología de los árabes porque él conbiene en que destruye su opinión y la de sus compatriotas, y temiendo ser combenido al principio después de semejante confesión ynsurge contra la chronología arábiga y se adelanta a dezir que los árabes no tienen alguna uniformidad tocante al modo de contar su égira, adelantándola o anticipándola unos muchos años y ottros atrasándola; bien se be que haviendo los españoles echado enteramente a los moros de su Payś se ha borrado en él la memoria del Mahometisimo [*sic*] que no ha quedado rastro de él; si esttos Maestres tuvieran algún comercio con los musulmanes supieran que no difieren en alguna manera tocante a la quentta de la hégira con haverse estendido desde la Malucas y últimas yslas de Orientte hasta el mar Adlánttico, y si ay alguna diferiencia entre ellos no es más de un día a lo summo[16].

En efecto, añade Mondéjar, existe una unanimidad casi total en toda la extensión del mundo islámico en cuanto al cómputo cronológico porque los musulmanes «tienen [la hégira] como cosa sagrada y para dezirlo mejor es parte de su religión haviendo sido establezida por decreto del s2º Califa Omar»[17].

Una vez más, como en el caso de Moisés y el origen de la escritura, el marqués de Mondéjar comenzaba su refutación polémica con una aseveración de fuerza evidente: quienes tratan de distintas cuestiones históricas no se han preocupado ni de aprender las lenguas orientales ni de tratar con los musulmanes, a los que por otra parte tenían al lado. Esta apología del valor de los textos árabes para la historia, y más precisamente para la historia de España, está expuesta más claramente al comienzo de la obra donde más extensamente se ocupó del cómputo de la hégira:

> Advirtiendo ante todas las cosas fue la pérdida de España tan gloriosa empresa para los Moros, que la lograron con la felicidad que todos ponderan, como lamentable y funesta para los nuestros, que por su desgracia

[15] *Ibid.*, p. 36.

[16] *Disertazión sobre el día y año en que comenzó la éjira*, fº 1rº-vº.

[17] *Ibid.*, fº 2rº.

> se hallaron de repente transformados de señores de la Provincia en esclavos de aquellos mismos infieles que miraban antes con desprecio, con que entrambas naciones se hallaron igualmente interessadas en su memoria, con la diferencia de celebrar la Mahometana con alborozo su triunfo, y llorar la Católica con igual dolor su miseria y ultraje. Y assí, para reconocer con acierto el verdadero tiempo en que sucedió, es preciso valerse de los escritores de ambas, aunque no falte quien, satisfecho más de lo que debiera de su dictamen, desestime los Árabes, u porque no los ha visto, por menos comunes en las librerías más escogidas de España, u por no detenerse a conferir y concordar la diferencia de sus cómputos con los nuestros[18].

El *Examen chronológico del año en que entraron los moros en España* es un texto sumamente interesante. En general, es imposible desligar este interés de Mondéjar por la cronología de los grandes debates críticos que, en este campo, estaban llevándose a cabo en Europa, y que comprometían seriamente la autoridad factual del texto bíblico[19]. Pero, para lo que me importa aquí, es decir, los problemas historiográficos relacionados con el uso de la lengua árabe, merece la pena señalar el recorrido argumental de Mondéjar, que le lleva desde el origen de la hégira hasta la época de la conquista, representa en gran medida un catálogo de los libros que, en distintas lenguas, podían utilizarse en ese momento del siglo XVII para reconstruir la historia de los musulmanes. Luego volveré sobre este asunto, que convoca distintas cuestiones de interés. Pero, para terminar con la cuestión de la defensa de la utilización de fuentes árabes que con tanta convicción llevaba a cabo Mondéjar en distintos pasajes de su obra, sería necesario quizás añadir que una postura como la suya no era, ni mucho menos, evidente ni indiscutible. Así, por ejemplo, cuando el Marqués sometió a sus amigos eruditos su ya citado texto sobre Moisés, uno de ellos, Martín Vázquez Siruela, le exponía, entre otras cosas, sus dudas acerca del «modo de alegar los autores». Así:

> Si escribe en lengua latina, no ubiera que reparar nada. Pero escribiendo en la vulgar necesario es humanar un poco la erudición, i haciéndose flaco con los flacos ajustarse a la inteligencia de los vulgares de modo que puedan hacer concepto de los Autores que se citan. Digo esto por los Tratados Rabínicos, que se alegan muchos a cada paso, i para que no parezcan invocaciones mágicas es menester templallos con alguna luz que los haga perceptibles a los no versados en estas letras [...]. Otras alegaciones se hazen al Alcorán y semejantes libros sacrílegos, que aunque vienen mui a propósito, es menester ir con mucho tiento [...], porque podría ser que se escandalizasen algunos de que en una provincia católica un varón que lo es tanto i de tantas obligaciones haga particular estudio de tales libros, juzgándolo por mui dado a su lección. I ansí en esto convendrá

[18] MARQUÉS DE MONDÉJAR, *Examen chronológico del año en que entraron los moros en España*, pp. 7-8.

[19] Ver por ejemplo, Cl. POULOUIN, *Le temps des origines*, pp. 44 *sqq*.

> proceder con mucha cautela, citándolos como al desgaire y más por desprecio que por acreditar con ellos lo que se escribe[20].

Martín Vázquez Siruela era un célebre erudito andaluz, que fue primero canónigo en la Abadía del Sacromonte y, después, racionero de la catedral de Sevilla, y que, a pesar de lo mucho que escribió, jamás publicó una palabra en vida[21]. Su condición de erudito y de canónigo sacromontano le sitúan en una posición curiosa desde el punto de vista historiográfico: por un lado, sus discusiones con Nicolás Antonio o con el marqués de Mondéjar certifican su pertenencia al mismo grupo del que partieron algunos de los impulsos críticos más serios de la historiografía de ese siglo[22]; por otro, su relación con la Abadía del Sacromonte le ponía en contacto con uno de los fraudes más extraordinarios de la época, y de una manera muy cercana: nos queda abundante información documental, por ejemplo, de sus gestiones a favor de la autenticidad de los libros durante el largo trámite de los mismos en Roma[23]. Una contradicción, al menos relativa, que no es, desde luego, única de Vázquez Siruela, sino que se filtra en mayor o menor medida en la obra de muchos de sus contemporáneos, como el propio Mondéjar. Su apostilla acerca de la conveniencia de citar autores árabes con tanto detalle, y otorgándoles la misma autoridad que a los libros cristianos, es elocuente en torno a las razones que podían haber empujado a autores como José de Moret a renunciar al uso de la lengua árabe. Nada extraño en un país como España, donde la cuestión morisca había otorgado a la lengua árabe y a su uso un carácter sospechoso, que explica en parte, entre otras cosas, la falta de edición de fuentes árabes que caracteriza la situación española con respecto al orientalismo europeo coetáneo.

De hecho, este conflicto entre la repugnancia doctrinal hacia una lengua identificada con el islam, y la evidencia de la existencia de un caudal documental importantísimo sobre el pasado de España escrito en esa lengua no siempre se resolvió de la misma manera, ni con la misma coherencia, y dejaba abierto el espacio a diferentes posturas. Si Vázquez Siruela tenía ciertas reticencias ante el uso de determinados textos en árabe (reticencias, por cierto, bastante matizadas), otro de los más destacados corresponsales del marqués de Mondéjar, el padre Tomás de León, había encaminado lo mejor de sus esfuerzos eruditos a las lenguas orientales[24]. Una de las cartas que se intercambió con Mondéjar, por

[20] Carta de Martín Vázquez Siruela al marqués de Mondéjar (Sevilla, 7 de marzo de 1659), en *Papeles varios de erudición*, ff^{os} 133r°-133v°.

[21] A. Gallego Morell, «Algunas noticias sobre don Martín Vázquez Siruela».

[22] O. Gorsse y R. Jammes, «Nicolás Antonio et le combat pour la vérité».

[23] Ver, por ejemplo, *Papeles varios del Sacro Monte*, f° 97r°, y *passim*.

[24] He incluido noticias sobre el padre Tomás de León en mi artículo «Fragmentos de orientalismo español del siglo xvii». Las noticias fragmentarias sobre él que incluyo aquí y allí son anuncios de una monografía más amplia y sistemática que estoy preparando acerca de su actividad como arabista. Hasta donde conozco, hasta ahora, la referencia más detallada sobre su figura se encuentra en D. Cabanelas, «Vocabulario arábigo-castellano y arábigo-latino inédito».

cierto, se refiere al tratado de éste sobre Moisés, y discute la pretensión del Marqués de que discutir contra la primacía de éste iba contra la opinión unánime de los Santos Padres, y era casi una cuestión de fe; no sin la preceptiva alusión, además, al asunto de Enoch e Idris en la literatura árabe[25].

Tomás de León demuestra en sus escritos un buen conocimiento de lenguas orientales. De hecho, una de las obras que compuso fue un vocabulario árabe-latín y castellano. Sus preocupaciones historiográficas le llevaron por difíciles aunque apasionantes cuestiones eruditas, como la del origen de la lengua de los egipcios; preocupación que, entre otras, compartía con el padre Athanasius Kircher, de quien también era corresponsal[26]. En la cuestión que me ocupa aquí, la del valor otorgado a los textos escritos en lengua árabe, la postura de Tomás de León era, como la de Mondéjar, inequívocamente positiva. En una carta dirigida a Antonio de Araoz, el padre Tomás de León responde a un argumento que le había enderezado su corresponsal, cuyo texto no conozco, pero cuyo contenido se puede adivinar por la respuesta de Tomás de León: se trata de la afirmación de que los árabes eran bárbaros. No lo son, decía el padre León, más que de la manera en que los griegos llamaban bárbaros a los demás pueblos, incluidos los romanos; o como «los Italianos afectan llamar Bárbaros a los Españoles y Franceses ridículamente»; y añadía:

> Es verdad que era suma Barbaria la que avía en nuestras Escuelas quando en la Philosophía se leía a Averroes mal traducido y a Aristóteles por la traductión echa de Griego en Árabe y de Árabe en Latín, y lo mismo a Galeno; pero triste médico que juzgare por bárbaro en medicina a Avicena, a quien oi está traduciendo nuestro Kircher; el que Mathemático que supiere más que Clavio, asseguro que no será bárbaro, y éste declaró que no tenía ottra pena maior que no veer traducidos los libros que traxo Juan Baptista Raymundo de Egypto de autores Árabes mathemáticos. De la Historia buenos testigos son los authores de quienes cita grandes pedazos nuestro Athanasio [Kircher][27].

Más adelante, en la misma carta, el padre Tomás de León responde a lo que parecía ser un argumento de su corresponsal a favor de la barbarie de los árabes, y era que escribían de maneras variadas y a menudo sin vocales y sin puntos diacríticos:

> En la variedad del escribir confiéssole a Vuestra Reverencia que no la e experimentado, con ser assí que tengo buenos testigos de lo mucho que he escrito. Y reducir a reglas el leer sin puntos no es argumento de poca ingeniosidad, y le an conseguido los Árabes y aprenden con más facilidad del que parece [...]. El escribir de los chinos no es bárbaro, sino

[25] Carta de Tomás de León al marqués de Mondéjar (1 de junio de 1659). Editada como apéndice a la obra del Marqués de Mondéjar, *Noticia y juicio de los más principales historiadores de España*, pp. 116-130.

[26] F. Rodríguez Mediano, «Fragmentos de orientalismo español del siglo xvii».

[27] Carta de Tomás de León a Antonio de Araoz, *Papeles varios de erudición*, fº 19rº.

> la invención más aplaudida que tubo Roma, que fue formar characteres Reales [...]. Y ojalá, como lo desseo, como pidiéndoselo a Iusto Lipsio, ubiesse quien en Europa inventasse characteres reales, que cada carácter sinificasse una entidad. No fue Bárbaro Plutarcho, que viviendo en Roma nunca quiso aprender Latín ni una palabra (como él dize), ni Galeno, ¿y lo an de ser por esso los árabes, teniendo en su lengua tanta copia de authores?[28]

Los argumentos de Antonio de Araoz que se adivinan tras la respuesta de Tomás de León no son muy distintos de los que el marqués de Mondéjar rebatía a José de Moret: la diversidad de los cómputos cronológicos, como la diversidad de los tipos de escritura, eran signos de barbarie y de falta de civilización. Argumentar lo contrario significaba reivindicar el valor de la lengua y la cultura árabes, capaces de crear un sistema sofisticado de cómputo del tiempo, de escritura y, en definitiva, un fiable edificio historiográfico con el que apuntalar la estructura temporal de la propia historia de España. De manera más general, se pueden adivinar tras estas discusiones sobre los caracteres ideográficos las trazas de discusiones más amplias sobre los caracteres y la escritura, reflejo de la fascinación que muchos eruditos del siglo XVII sintieron por la escritura de otros pueblos, como los chinos y, sobre todo, los antiguos egipcios[29].

En un cierto sentido, se puede decir que en eruditos como el marqués de Mondéjar y Tomás de León culminaba un movimiento de reevaluación del valor de la lengua y la cultura árabes dentro de la historiografía española: un movimiento cuyos orígenes y motivaciones no eran, desde luego, nada evidentes ya que, como queda dicho, la lengua árabe había sido, durante el siglo XVI, perseguida como sospechosa, debido a la cuestión morisca. Sin embargo, a finales de ese siglo, algunos acontecimientos señalan explícitamente el momento y las razones de ese cambio: así, la creación, por indicación de Felipe II, de una cátedra de árabe en la Universidad de Alcalá, adjudicada a Diego de Urrea. Cuando, en 1596, el propio Felipe II pedía a la Universidad de Alcalá la prórroga de la cátedra, decía:

> Que attento de leer la dicha cáthedra se sigue gran provecho y utilidad para el servicio de Dios y mío y de toda la república christiana, y particularmente agora que se an descubierto en Granada muchos libros de santos que ayudan para la estirpación de la seta mahometana[30]...

Esta frase me parece notable por varias razones: porque emana de Felipe II; porque se produce en el contexto de uno de los pocos intentos de institucionalización de la enseñanza del árabe que se dieron en España durante el siglo XVI; porque vincula directamente este interés al asunto de los Plomos del Sacromonte y, curiosamente, a la utilidad de éstos para «la extirpación de la

[28] *Ibid.*

[29] Ver, por ejemplo, A. GROSRICHARD, *Structure du sérail*, p. 214.

[30] Archivo Histórico Nacional (AHN), Consejos, libro 4, fº 68vº. Fue Bernardo García quien nos señaló la existencia de estos documentos relativos a los Plomos del Sacromonte.

secta mahometana». El personaje en cuestión al que se refiere la cita es Diego de Urrea[31], de origen calabrés, que había sido hecho cautivo por los otomanos, siendo aún un niño, y que, tras ser educado como un ulema y desempeñar distintos cargos al servicio de los sultanes otomanos, volvió a Sicilia y luego a España, donde ejerció de intérprete y traductor del árabe, el turco y el persa para Felipe II y para Felipe III. Al final de su vida, viajó a Nápoles acompañando al conde de Lemos, y se hizo miembro de la colonia napolitana de la Accademia dei Lincei del príncipe Cesi. No entraré aquí en el detalle de sus actividades, expuestas ya en el artículo citado. Baste decir aquí que Felipe II pareció tener un gran interés en el trabajo de Diego de Urrea, a quien encargó distintas tareas, que fueron desde la realización del primer catálogo bilingüe de los manuscritos árabes de la Biblioteca de El Escorial hasta la traducción de los libros de Plomo del Sacromonte, como queda recogido en la cita anterior. Volveré más tarde sobre esta cuestión. Sí me interesa recalcar aquí una de las actividades de Urrea: como consta en la correspondencia de Bartolomé Leonardo de Argensola (que fue su discípulo en lengua árabe), Diego de Urrea, como buen conocedor de los libros árabes de El Escorial, había reconocido inmediatamente el fraude de *La Verdadera historia del Rey d. Rodrigo* de Miguel de Luna, y la falsa pretensión de éste de haber traducido un manuscrito de la Biblioteca Real; por su parte, Diego Urrea tenía

> hecha la primera y segunda parte, digo traduzida de esta misma historia de España desde que se ganó, por los Arabes y Maurusíes; la división della en régulos fue causa de menguar sus fuerças, y aunque él lamenta mucho la librería que dexó en Constantinopla, está este su libro sacado de las Chrónicas que guarda el turco y el rey de Marruecos[32].

Efectivamente, el proyecto (al parecer auténtico) de Diego de Urrea de escribir una historia de al-Andalus basada en fuentes árabes y turcas y la falsificada traducción de Miguel de Luna coinciden en un momento muy especial de reevaluación del valor historiográfico de la lengua árabe. Una revalorización, en todo caso, que topaba con muchas dificultades. Así, por ejemplo, cuando unos años antes Luis del Mármol afirmaba haber escrito su *Descripción general de África* basándose en su experiencia de cautivo y viajero por África, más

> la continua meditación de hystorias escogidas Latinas, Griegas, Arabes y Vulgares destos reynos y de fuera dellos, que con mucho trabajo pudimos saber, siendo inclinado a este exercicio, y tomando dellas lo que nos paresció más al propósito para este effecto, juntándolo con la esperiencia y mucha prática que de la lengua Arabe y Affricana (que mucho differen) tenemos[33],

[31] A este personaje hemos dedicado M. García-Arenal y yo un trabajo más detallado: «De Diego de Urrea a Marcos Dobelio».

[32] Conde de la Viñaza, *Los cronistas de Aragón*, pp. 95 y 97.

[33] L. del Mármol, *Descripción general de África*, t. I, «Prólogo al lector».

el resultado de su trabajo con las fuentes árabes resultaba bastante decepcionante, pues muy a menudo se trataba de citas indirectas, realizadas a través de otros autores interpuestos, especialmente León Africano[34]. Aparentemente, un siglo después de Mármol, las condiciones reales de acceso a las fuentes árabes no habían cambiado mucho, de manera que el marqués de Mondéjar, al realizar una valoración sumaria de la historiografía dedicada a la conquista musulmana de la Península, y a la posterior historia de al-Andalus, lo hacía en los términos siguientes:

> Pero aunque se conservan algunos Escritores Árabes de esta sacrílega expedición, de que hace memoria Monsieur D. Herbeloth en su *Biblioteca Oriental*, no ha visto hasta ahora ninguno la luz pública, aunque muchas de las más principales expediciones suyas permanecen en el *Cronicón* de Isidoro Pacense, si no se hallara tan corrupto el ejemplar que publicó Fray Prudencio Sandoval, como el que cita el Arzobispo Pedro de Marcá en la *Historia de Bearne*, por cuyos testimonios formaron el Padre Pedro Abarca y Don Joseph Pellicer la relación de su tiránica conquista mejor que Luis del Mármol y Fray Jayme Bleda, el primero en la *Historia de África*, el segundo en la *de los Moros*, y los demás sucesos suyos acontecidos en España, aunque muy abreviados, recopiló Garibay y se ofrecen en mil escritores, tocados bastantemente[35].

La cita de Mondéjar es suficientemente explícita: ninguno de los autores árabes de la conquista había visto la luz pública, de manera que el proyecto intelectual que parecía inaugurado efectivamente por el trabajo de Diego de Urrea había resultado, finalmente, frustrado. Sin embargo, el juicio de Mondéjar merece ciertas matizaciones. Su propia decisión de emplear fuentes árabes para sus trabajos, expuesta tan firmemente como hemos visto, reflejaba una movilización no desdeñable de materiales documentales en esa lengua. Así, en un momento dado, Mondéjar cita el libro de un Muhamed Abu Giafar, «cuyo M. S. árabe se conserva en El Escurial, de que he tenido copia»[36]. A falta de una comprobación más precisa, una identificación urgente de este tal «Muhamed Abu Giafar» podría llevarnos hasta la figura de al-Tabarī, citado con cierta frecuencia por Mondéjar a través, por ejemplo, de la edición y traducción latina que Erpenius realizó de la crónica de al-Makīn, y siempre como «Abu Giafar»[37]. Pero, sea cual sea la identificación concreta de ese «Muhamed Abu Giafar», lo que me interesa en este momento es destacar el hecho de que Mondéjar decía haber acudido, efectivamente, a los manuscritos árabes originales de El Escorial, y haberlos utilizado para sus propias investigaciones históricas.

[34] F. Rodríguez Mediano, «Luis de Mármol et l'appréhension espagnole de l'Afrique».

[35] Marqués de Mondéjar, *Noticia y juicio de los más principales historiadores de España*, pp. 43-45.

[36] Id., *Examen chronológico*, pp. 123-124.

[37] El problema es que no se conserva un manuscrito de la *Historia* de al-Tabarī en la Biblioteca de El Escorial y, por lo tanto, no podemos establecer esta identificación con absoluta certeza.

En efecto, este ejemplo citado no es único en la España de la época, ni entre los eruditos contemporáneos de Mondéjar: el deseo de acceder a las fuentes árabes originales había dado lugar a varias iniciativas concretas, más o menos exitosas[38]: así, por ejemplo, sabemos que el joven erudito Juan Durán Torres, cuyo mentor fue Martín Vázquez Siruela, trabajó en la traducción de la *Rawḍat al-manāẓir fi 'ilm al-awā'il wa-l-awājir* del juez egipcio Abū l-Walīd Muḥammad Ibn al-Šiḥna, traducción que sólo su muerte temprana le impidió completar[39]. Es muy posible que el manuscrito sobre el que Durán Torres trabajó procediese del propio marqués de Mondéjar, a través de su amigo Tomás de León[40]. En todo caso, y hasta donde yo conozco, los doce cuadernos que quedaron traducidos de la obra de Ibn al-Šiḥna no se han conservado, o, al menos, no han sido identificados hasta ahora.

Mejor suerte conoció otra traducción: la que Marcos Dobelio realizó del *Mujtaṣar al-Ta'rij* de Abū l-Fidā. Esta obra ejerció, durante todo el siglo XVII, una poderosa atracción sobre el orientalismo europeo, hasta el punto de que acabó siendo uno de los referentes de la historia árabe en Europa, primero a través de citas indirectas, y después a través de sus traducciones. La personalidad de Marcos Dobelio es tan fascinante como la de Diego de Urrea, y paralela a la suya en ciertos aspectos. Marcos Dobelio era kurdo, aunque, en un momento de su vida, dentro del constante fluir de cristianos orientales hacia Europa que se produjo desde finales del siglo XVI, se trasladó a Roma, donde ejerció de profesor de árabe. Más tarde, atraído por la búsqueda de traductores que el arzobispo D. Pedro de Castro había puesto en marcha para que trabajasen en los Libros Plúmbeos del Sacromonte, Marcos Dobelio viajó a España, donde acabó muriendo. Su impronta en el «orientalismo» español de la época fue importante por varias razones[41]. Para lo que aquí me importa, querría solamente señalar que fue el traductor al español de los fragmentos de la *Historia* de Abū l-Fidā dedicados a al-Andalus: una obra notable que constituye sin duda una de los ejemplos más interesantes de la erudición arábiga española hasta la época de Casiri. El texto, que se creía perdido, se encuentra entre los papeles de Campomanes, que lo utilizó para sus propios estudios sobre cronología musulmana[42].

La elección de las obras de Ibn al-Šiḥna y de Abū l-Fidā como objeto de traducciones al español merece un comentario especial. En efecto, ni una ni otra parecen ser las fuentes más evidentes para la historia de al-Andalus, y los inte-

[38] Para este tema, me remito a mi artículo «Fragmentos de orientalismo español del siglo XVII», pp. 271-272.

[39] *Ibid., passim.* Una referencia a esta traducción se encuentra en N. ANTONIO, *Biblioteca Hispana Nueva*, trad. M. MATILLA MARTÍNEZ, t. I, p. 728.

[40] Como consta de una carta del marqués de Mondéjar a Tomás de León (*Papeles varios de erudición*, fº 229rº).

[41] Hemos tratado algunos aspectos de la figura de Marcos Dobelio en F. RODRÍGUEZ MEDIANO y M. GARCÍA-ARENAL, «De Diego de Urrea a Marcos Dobelio», *passim.*

[42] Para más referencias sobre esta obra, ver F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Fragmentos de orientalismo español del siglo XVII», pp. 261-262. En este momento, Isabel Boyano y yo estamos preparando un trabajo sobre este texto.

reses historiográficos de estos eruditos preocupados por reconstruir la historia y la cronología exacta de España podrían haberles llevado a otras obras árabes más pertinentes e igualmente accesibles. Creo que la respuesta se encuentra en el propio ambiente intelectual del momento: para Mondéjar, Vázquez Siruela, Tomás de León y compañía, el acceso al mundo oriental no se producía en primera instancia a partir de la explotación de los recursos documentales que se encontraban en España, sino, principalmente, a través de la relación que ellos mantenían con el ambiente intelectual de la erudición europea de su época. Ya se han visto a lo largo de este artículo algunos ejemplos (la primacía de Moisés como escritor, el interés por la cronología o los ideogramas) que demuestran esta conexión de España con lo que ocurría en Europa. Lo mismo puede decirse a propósito de la relación con los textos árabes, que parece depender del conocimiento que estos eruditos españoles tenían de las obras que estaba produciendo el orientalismo europeo. Así, por ejemplo, las citas que en primera instancia hace Mondéjar de la obra de Abū l-Fidā son a través de Abraham Eccelense[43], de la misma manera que su conocimiento de al-Ṭabarī se produce a través de la edición y traducción que Erpenius hizo de al-Makīn con el título de *Historia sarracenica*[44]. A Erpenius y Eccelense se unen, en las obras de Mondéjar y sus compañeros, las referencias constantes a Jacopo Golius, Juan Enrique Hottinger o Edward Pococke, además de la célebre traducción de la Geografía de al-Idrīsī conocida como el *Nubiense*[45]. Estas obras componían un cuerpo muy compacto de erudición oriental en la Europa de la época, reflejo del cúmulo de intereses que propició, desde el siglo XVII, un notable apogeo del orientalismo, reflejado muy especialmente en las tareas de edición, traducción, realización de diccionarios, etc. Como es bien sabido, una de las causas inmediatas de este rebrotar del orientalismo europeo fue la densificación de los contactos con el cristianismo árabe; no es de extrañar, por ello, que una parte significativa de su producción estuviese centrada en la obra de autores árabes cristianos, como el ya citado Ŷirŷis al-Makīn, o los casos igualmente célebres de Abū l-Faraŷ Ibn al-ʿIbrī o Saʿīd al-Biṭrīq. En España, esta referencia al cristianismo árabe no era, tampoco, desdeñable[46], como tampoco lo eran otros asuntos relacionados con éste, como la preocupación por la lengua, la escritura y la civilización antigua de los egipcios, vinculada más o menos lejanamente con el estudio de los coptos y su lengua[47]; no es de extrañar, por cierto, que el marqués de Mondéjar y el padre Tomás de León fuesen corresponsales de Athanasius Kircher.

En definitiva: la elección de los textos árabes con los que apuntalar el edificio de la historia de España parece, en este momento, determinada por la relación

[43] Ver, por ejemplo, MARQUÉS DE MONDÉJAR, *Examen chronológico*, p. 91.

[44] *Ibid.*, p. 74.

[45] *Ibid.*, p. 101.

[46] Ver cómo el marqués de Mondéjar evoca la autoridad de todos estos autores, más la de Petrus Ibn Rahib, cristiano como ellos (*Examen chronológico*, pp. 62-63).

[47] Ver la carta de Tomás de León, sin fecha y sin destinatario (aunque seguramente dirigida al marqués de Mondéjar) que se encuentra en *Papeles varios de erudición*, fº 4rº *sqq*.

de los historiadores españoles con el orientalismo europeo para quien, por ejemplo, obras como la de Abū l-Fida gozaban de un sólido prestigio. En un cierto sentido, tal opción implicaba un cierto abandono de un proyecto que hubiera sido, quizás, más sólido, y que no llegó a plantearse hasta años después, con Casiri: una evaluación crítica de la literatura árabe y andalusí, y de su valor para la historia de al-Andalus.

Esta afirmación es, desde luego, matizable: si podemos fechar en torno al final del siglo XVI la formulación de un proyecto historiográfico que suponía una revalorización de las fuentes árabes, ello está sin duda relacionado con el hallazgo de los Libros Plúmbeos del Sacromonte; la frase ya citada de Felipe II sobre el valor de la lengua árabe, redactada para apoyar la prórroga de la cátedra de árabe de Alcalá a favor de Diego de Urrea, lo dice explícitamente. Se trata de una cuestión compleja, pero que en alguno de los puntos que me interesan en este artículo puede ser ilustrada a través del ejemplo de Miguel de Luna y su *Verdadera Historia del Rey d. Rodrigo*.

Como se sabe, el morisco granadino Miguel de Luna[48] fue, junto con Alonso del Castillo, uno de los primeros traductores del pergamino que fue hallado en la Torre Turpiana de Granada y, unos años después, de los libros de Plomo del Sacromonte. Muchos indicios le señalan, además, como autor de al menos una parte de esos fraudes. Si esto es así, los fraudes granadinos serían sólo un episodio más de una amplia carrera de falsario, que incluía su participación en las falsas traducciones de unas inscripciones relacionadas con la Santa Vera Cruz de Caravaca y, cómo no, su *Verdadera Historia del Rey d. Rodrigo*, supuesta traducción de una antigua crónica árabe, obra de un Abulcacim Tarif, sobre la conquista musulmana de la Península Ibérica. Esta obra conoció un gran éxito en su época, como atestiguan sus múltiples ediciones y traducciones. Ya hemos visto cómo Diego de Urrea se burlaba de la pretensión de Luna de haber traducido una crónica árabe, y que él mismo había emprendido una traducción auténtica. Sin embargo, el estatuto del texto de Luna a través del siglo XVII no fue siempre el mismo. Desde autores que, como Jaime Bleda, creían en la autenticidad y fiabilidad del texto[49], hasta otros que, como Pellicer, parecían desconfiar de la fiabilidad del texto árabe original (al que llamaba «libro de caballerías arábigas»), pero no del papel desempeñado por Luna como traductor del mismo. En este sentido, podría decirse que tenía un estatuto similar al de la crónica de Rasis, cuya fiabilidad era muy criticada a menudo, pero que, por lo demás, había

[48] Hemos realizado una relectura radical de la figura y la obra de Miguel de Luna en M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor, inventor», donde podrán completarse las referencias que apoyan lo que digo.

[49] «El historiador moro Abulcacim Tarif, aunque bárbaro, en su manera de escrivir muestra con evidencia que no escribe patrañas ni consejas oýdas, sino las cosas en que se halló presente y vido por sus ojos, o oyó a personas graves y fidedignas, nombrando las personas, tiempos y lugares, lo qual se infiere de la llaneza con que trata los acaecimientos de la pérdida de España, sin que le mueva amor o pasión, invidia o ambición, para dexar de contar la verdad de todo lo que passó. Con tales fiadores me atreveré a seguirle en este capítulo [...]» (J. Bleda, *Corónica de los moros de España*), p. 134.

llegado a formar parte del corpus obligatorio de citas acerca de los primeros momentos de al-Andalus, junto con los textos de Isidoro Pacense y el arzobispo Rodrigo Ximénez de Rada[50].

Hasta cierto punto, pues, la *Verdadera Historia* de Miguel de Luna había alcanzado un cierto valor de referencia, al que no era ajena, desde luego, su pretendida condición de traducción de una antigua crónica árabe. En éste, como en otros aspectos, se muestra la pertinencia del proyecto historiográfico de Miguel de Luna[51], decisivamente conectado con las falsificaciones del pergamino de la Torre Turpiana y de los libros de Plomo del Sacromonte, en algunas de las cuales Luna parece haber tenido una participación activa. ¿Cómo interpretar tan intensa actividad falsaria? En efecto, la reivindicación de Luna está ligada a su condición de morisco, pero no como alguien que intenta infiltrar la doctrina cristiana de la sociedad dominante con proposiciones musulmanas, sino como quien se considera cristiano viejo, heredero de una cultura árabe que forma parte cabal de la identidad y la historia española, y cuyos representantes, desembarazados del injusto sambenito de «criptomusulmanes» sospechosos, querían defender su total integración en la sociedad cristiana. Por lo que se refiere a la sola cuestión de la lengua árabe, es preciso recordar aquí que uno de los más importantes puntos de polémica suscitados por los Plomos del Sacromonte era el de las lenguas utilizadas «antiguamente» en España[52]. El adverbio «antiguamente» se refiere, en primera instancia, al siglo primero del cristianismo, cuando se suponía habían sido redactados pergamino y plomos, pero también a una antigüedad más imprecisa, objeto de interminables discusiones historiográficas en torno a la cuestión de los orígenes, tan en boga.

Ya hemos visto que el propio rey Felipe II aludía a este interés de la lengua árabe cuando se refería a la cátedra de Diego de Urrea en Alcalá de Henares, en una frase que, me parece, refleja la transformación sustancial que las falsificaciones granadinas habían introducido en la consideración de la importancia de la erudición oriental para la historia de España, y, más concretamente, en la manera problemática en que al-Andalus y la cultura árabe podría ser integrada o discutida desde la perspectiva de una ideología imperial española.

En efecto, como es bien conocido, una gran narrativa sobre al-Andalus se impone, de manera general, en la historiografía hispánica desde la propia Edad Media y, desde luego, sobre la Edad Media. Tal narrativa responde a la lógica de

[50] Para esto, ver la siguiente exposición de J. Pellicer: «Los quentos y patrañas de la Cava forçada por el Rey Ruderico i vengança del Conde Don Julián, su padre, llamándolos sarracenos, halló el moro Rasis en algunas memorias i cantares de árabes que alega, i las recopiló en su Historia, que escrivía el año novecientos i quarenta i siete, de donde passaron a manchar la Crónica General, las del arçobispo don Rodrigo i las demás que han ido estendiendo estas fábulas, i mui particularmente una que corre traducida por Miguel de Luna, que puede llamarse libro de caballerías arábigas...» *(Annales de la monarquía de España después de su pérdida)*, p. 10.

[51] Para lo que sigue, podrán encontrarse las referencias en M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor, inventor».

[52] Las alusiones a este tema son constantes en los trabajos recogidos en M. García-Arenal y M. Barrios (eds.), *Los Plomos del Sacromonte*.

la «restauración», palabra cargada de distintos matices y significaciones, como se sabe, pero que ineludiblemente acababa evocando una idea de relación con el mundo preislámico, de vinculación legitimista y, en ocasiones, identitaria. Esta lectura acabó formando un cuerpo historiográfico que, para la época que me interesa en este artículo, se puede rastrear, con mayor o menor detalle, desde Mariana o Garibay. Sin embargo, el problema de la «restauración» no agota los sentidos de al-Andalus en la historiografía áurea española, por varias razones. En primer lugar, la restauración no atañe sólo a un cierto goticismo, más o menos profundo, sino que acaba refiriéndose a los orígenes de España y a su relación con la historia sagrada del cristianismo. Es justo en esta perspectiva, más larga y profunda, en la que los Plomos del Sacromonte acaban colocando la cuestión de la lengua y la cultura árabes. Por otro lado, la concepción de la «restauración» visigótica no permitía explicar del todo el problema, crucial, de la continuidad y la ruptura.

No es éste el momento de entrar aquí en el detalle de cómo este problema es abordado. Simplemente señalaré que se trata de una cuestión tratada no sólo en los libros de historia, sino también en otras instancias donde la identificación de la continuidad resultaba fundamental. Es el caso, sustancialmente relacionado con el Sacromonte, del hallazgo de restos humanos antiguos y su posible identificación con restos de mártires y santos. Así, por ejemplo, cuando una crecida del Guadalquivir puso al descubierto unos vestigios antiguos y tumbas en las afueras de Córdoba a comienzos de 1626[53], una polémica se abrió en torno a la condición de los muertos aparecidos y, por ende, a la posible datación y la factura de los restos arqueológicos. Mientras Pedro Díaz de Rivas, en contra de la tradición que situaba en ese lugar el monasterio de San Cristóbal, en tiempos de al-Andalus, argumentaba que los restos que se veían no eran sino de una alberca de época andalusí:

> El suelo de la alberca es todo llano, y lustrado por cima con aquel barniz colorado, que tienen las demás obras de Agua de los Moros [...]. La grandeza de esta Alberca, es maravillosa, y es semejante a otras que con ostentación hicieron los Moros, principalmente en huertas reales, como son las de la Arizafa[54];

y de la misma manera los sepulcros y los cuerpos hallados eran de musulmanes:

> Lo primero: los Moros acostumbraban hacer en el campo sus entierros, y enterraban los cuerpos enteros como aquí se hallaron. Lo segundo: Siendo la obra de la alberca, que diximos de Moros, como parece por su modo de fábrica, también serían por ellos las huertas cultivadas y hechos los entierros. Últimamente, es digno de advertencia en ellos, que todos

[53] Para lo que sigue utilizo un texto que se conserva en la BNM, ms. 1742, que incluye dos obras: P. Díaz de Rivas, *Relación de algunos edificios y obras antiguas*; y F. Pérez de Torres, *Discurso sobre el monasterio de San Christóval de la ciudad de Córdova*.

[54] *Ibid.*, fº 3rº.

> los cuerpos tenían los pies y caras bueltas al río bezino, y al Oriente. Fue costumbre entre algunas naciones poner los cuerpos bueltos a particular región del mundo[55].

Por el contrario, Fernán Pérez de Torres defendía la identificación de esos restos con el monasterio de San Cristóbal, donde debieron ser enterrados los mártires Gumersindo y Servideo, y por tanto, la fábrica y los sepulcros eran, para él, inequívocamente cristianos:

> De este género son las albercas, que ora sean de Persas, aora de Medos, aora de Árabes, ora de Romanos, siempre piden ser una su fábrica, con sus paredes en quadro de piedra o ladrillo, suelo de hormigón guajado con cal y arena, con un betún rojo, como de echo oy se hazen. Luego no ay razón para que por estas señas entendamos que la nuestra fue de Moros, y no de Christianos, supuesto que allí no parecen otras señas propias de fábrica Morisca[56].

En cuanto a los sepulcros, se demostraba eran cristianos en varias razones; así:

> No está muy sentado que los Moros entierran sus difuntos mirando al Oriente. Lo uno, porque io les he consultado acerca de este punto y en especial a uno bien entendido le señalé un quadro en la tierra y le dibuxé a la parte del oriente un sol, advirtiéndole de ello, y luego le puse un trozo de un palo en la mano diciéndole que hiciese cuenta que era cuerpo muerto, y lo pusiese en la forma y postura que ellos los ponen; el Moro lo atravesó de manera que cayó al Septentrión, y dixo inclinando la mejilla sobre la mano derecha: *así Padre, así Padre*[57].

Las cuestiones que se planteaba Pérez de Torres eran muy frecuentes en su época, e implicaban ciertos matices importantes. Así, justificar que los mártires estaban enterrados en aquel monasterio cristiano suponía explicar que los cristianos habían podido mantener sus iglesias y su culto durante época islámica; de manera que, aunque se arguyese que ese mantenimiento sólo pudo hacerse con muchas penalidades sufridas bajo el yugo musulmán, la idea servía finalmente para ilustrar también las modalidades de una cierta coexistencia. El propio Pérez de Torres, al intentar explicar la santidad esencial de ciertos sitios, contaba lo siguiente:

> Parece que reconocía en aquel sitio alguna oculta virtud y santidad, por ventura por la tradición de los mayores. A este tono referiré lo que personas fidedignas me contaron de una Mora ancianísima en el obispado de Jaén, que se acordava de la primera guerra de Granada; y es que

[55] *Ibid.*, f° 8r°.

[56] *Ibid.*, f° 77r°. La discusión en torno a las características de los restos arquitectónicos y monumentales musulmanes es, también, sumamente interesante, aunque excede los límites de este trabajo.

[57] *Ibid.*, ff^os^ 88v°-89r°.

> en el mismo sitio del Sacro Monte tenían por devoción las Moras de enxugar los paños de las lexías, que en una fuente o arroyo allí vecino hacían, diciendo que se les pegaba a los paños salud, y sanidad, sin saber por qué[58]...

No es extraño encontrar una alusión similar en boca de Miguel de Luna, en el texto siguiente:

> Ame dicho el licenciado Luna que no sólo ubo iglesia parrochial en Granada en tiempo de San Cecilio, sino que también ubo hermita dedicada al Sr. Sancto Antón que es la que está encima del río Genil que oy se ve su edificio ser muy antiguo y estar en pie por estar fundado sobre peña [...] sucedió en tiempo de los moros un milagro que es que hubo peste y los christianos iban y les curaba y también iban los Moros [...] y por esto el rey Moro de allí adelante dexó libremente a los christianos vivir con más libertad y ampliar su yglesia y hermitas[59].

El ejemplo puede servir para ejemplificar la ambigüedad de estos relatos de continuidad y ruptura de la historia sagrada de España a través de al-Andalus: la historia de la persecución de los mozárabes, con tantas resonancias simbólicas, acaba confluyendo con la de Miguel de Luna, cristiano también, pero apologista del valor de la cultura árabe dentro de la historia de España, y forjador de leyendas que, desde el pasado, intentaban ilustrar el devenir común de árabes y cristianos dentro de la historia de España.

Para terminar aquí con este asunto, citaré simplemente una anécdota que me parece ilustra perfectamente de qué manera pudo ser narrada esta historia de continuidades y rupturas; se trata de un texto de Pedro Guerra de Lorca, en el que habla de los pocos obispos cristianos de los que quedaba memoria en Andalucía tras Tesifón:

> Sólo ay memoria del último obispo de Verja, junto a Almería, cuya generación y parentela dura ahora en Hespaña. Succedió assí que en la entrada de los moros Aphricanos en Verji, que hera Colomagrande el obispo que a la sazón allí hera, tenía un sótano en su casa y de secreto dio orden que una sobrina suya le escondiesse allí y le metiesse bastimento para algunos días hasta ver en qué parava aquella guerra que los Aphricanos infieles hazían a los christianos, y entrando un moro poderoso a despojar la cassa del obispo, tomó por su cautiva a esta su sobrina y fue señor de la cassa y le cupo en suerte, y como esta señora hera de buena casta y hermossa y bientractada, el moro su amo se le afficionó y pretendió cassarse con ella; y aviéndolo dicho a su cautiva, ella lo resistió hasta que de secreto lo comunicó con su tío el obispo, que escondido estava, el qual le dixo que siendo ella christiana en su coraçón y no consintiendo en el acto del pecado, que si el amo le hiciesse fuerça que lo llevase por amor de Dios, y con este consejo obo la sobrina de llevar la fuerça que el moro

[58] *Ibid.*, ff^{os} 49v^{o}-50r^{o}.

[59] M. García-Arenal y F. Rodríguez Mediano, «Médico, traductor, inventor».

> le hazía en paçiençia y vivió con el moro como su marido algunos años y tuvo dél hijos, y en estos años sustentava a su tío el obispo de secreto, sin que el marido lo entendiesse hasta que vino a rreparar en ello de cómo entrava en el sótano y lo tenía tan guardado y cerrado con llave que no dexava entrar en él persona alguna, y por esta causa desseó el marido entender a lo que entrava y salía, y azechándola un día halló que metía de comer a su tío, y al fin le descubrió a su muger lo que havía visto y ella le declaró el secreto y lo induxo a que se oviesse bien con su tío, y él se lo prometió assí, y con esta prevención ella dixo a su tío lo que passava y que sería bien que su marido entrasse a verlo, y con su voluntad entró el moro a le visitar. Hera este orden del cielo, que por las oraçiones de este sancto obispo se havían de salvar los dos, como se puede tener por çierto según nuestra piedad christiana. Al fin entró el moro y veneró al sancto y le regaló mucho de allí adelante, y siendo instruydo en la sancta fee cathólica, lo baptizó a él y a sus hijos, y hecha esta obra murió el sancto obispo, y secretamente le sepultaron. No quedó otro testimonio desto sino los descendientes desta sobrina, que tenían desto entera notiçia y comprobaron su verdad con una mithra que tenían guardada del sancto obispo, que aunque hera de poco preçio, la tenían en gran estima y veneraçión y la mostraron por gran reliquia al reverendísimo Arçobispo de Granada, don Gaspar de Ávalos, a quien no quisieron dar esta mithra, que hera reliquia muy de extimar por aver sido deste sancto y último obispo de Verji; la qual se perdió en este postrero levantamiento de Granada en el año 1568, porque los descendientes desta sobrina del sancto obispo se distraxeron con los moros del Reyno de Granada y assí se perdieron ellos y esta reliquia, de los quales se deçía entre los moradores de Verja que tenían los rostros differentes de los otros, que no heran amoriscados sino buenos christianos al paresçer y desseosos de paresçer tales, porque se preciavan de descender de la generaçión deste sancto obispo. Éste es cuento verdadero y que sin escrúpulo lo podemos tener por tal por ser de tan antigua tradición[60].

La genealogía es, desde luego, uno de los géneros en los que se hace más apremiante y dramática esta construcción de sentido en torno a la larga duración, en un momento en el que el acceso a todo tipo de recursos sociales estaba determinado por la limpieza de sangre. Bien puede servir para cerrar mi propio argumento: a partir del valor que los historiadores y eruditos del XVII español otorgaban a la lengua árabe he intentado ilustrar cómo la cuestión de al-Andalus era algo más que un problema de alteridad o de imágenes especulares con el que legitimar la construcción de la propia identidad. Las polémicas que he evocado en torno al cómputo de los años muestran cómo se trasciende la cuestión meramente cronológica para plantear el problema de un tiempo que es propiamente providencial, pues su escenario son ahora los remotos orígenes, la historia sagrada y, al cabo, la ideología imperial española: no de otra manera puede entenderse el deslizamiento de buena parte de las referencias legitimadoras de la Monarquía

[60] P. Guerra de Lorca, *Tratado de la vida y martirio de S^t. Cecilio*, ff^os 274r°-275r°.

hispánica hacia el Oriente desde la segunda mitad del siglo XVI. Si Mondéjar pudo escribir a Tomás de León que el conocimiento de las lenguas orientales era «la llave del verdadero saber»[61], ¿cómo seguir manteniendo el recelo hacia la lengua árabe, heredado de la represión contra los moriscos? Sin duda tal condición perduró en España hasta al menos el siglo XVIII, como parece deducirse de llamativas particularidades, como la carencia de tipos de imprenta en árabe y en otras lenguas orientales. Sin embargo, ciertas cuestiones de erudición vinculaban definitivamente las preocupaciones de algunos historiadores españoles con las de sus colegas europeos, tan importantes, tan significativas. De la confluencia entre estas preocupaciones y una tradición historiográfica fuertemente marcada por las falsificaciones del Sacromonte y (aunque en diversa medida) por los falsos cronicones, surge un esfuerzo intelectual crítico que puede personalizarse en la figura del marqués de Mondéjar y su denodada erudición oriental.

[61] *Papeles varios de erudición*, fº 225.

AL-ANDALUS Y LAS CIUDADES MERIDIONALES

INTEMPORALIDAD Y TRANSFORMACIÓN DE LOS MITOS DE FUNDACIÓN

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada

Intemporalidad mítica de al-Andalus

a) Primer momento. Fijar la superioridad de la cultura andalusí

La corte omeya de Abderramán III y al-Hakam II y la sevillana de Al-Mutamid conforman tres hitos de la España andalusí, solamente equilibrados en el imaginario por el Toledo de Alfonso X el Sabio. En ellas la cultura de una manera u otra consigue ser la estrella que eclipsa, peligrosamente según Pierre Guichard, a la política misma. La bondad del califato tiene su cenit en Abderramán III, de cuyo reinado llegó a escribir incluso Dozy, que fue bastante ponderado respecto a los logros de al-Andalus, lo siguiente:

> A despecho de innumerables obstáculos, salvó la Andalucía de sí misma y del dominio extranjero, la hizo renacer más grande y más fuerte que lo había sido nunca, y le procuró orden y prosperidad en el interior, y fuera, consideración y respeto [...] El estado del país estaba en armonía con la próspera situación del tesoro público. Agricultura, industria, comercio, artes, ciencias, todo florecía. El extranjero admiraba en todas partes campos bien cultivados, y ese sistema hidráulico ordenado con tan profunda ciencia que hacía fértiles las tierras en apariencia más ingratas. Maravillábale el orden perfecto que, gracias a una vigilante policía, reinaba hasta en los distritos menos accesibles. Se asombraba del bajo precio de los géneros (los más deliciosos frutos estaban casi de balde), de la limpieza de los vestidos y, sobre todo, de aquel bienestar general que permitía a todo el mundo ir a caballo, en lugar de ir a pie[1].

El mecenazgo cultural, culminación de este buen gobierno, se hace efectivo además bajo al-Hakam II que otorga toda su imagen de esplendor a Córdoba y en particular gracias a su biblioteca de cuatrocientos mil volúmenes, según las fuentes árabes. La leyenda de la cultura de este califa sucesor de Abderramán III, es recogida también por Dozy en estos términos:

[1] R. P. A. Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, p. 86.

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 21-50.

> Cuentan algunos escritores que el número de volúmenes subía a cuatrocientos mil. Y Haquen los había leído todos, y lo que es más, había anotado la mayor parte[2].

Además de la cultura personal del califa, Dozy destaca de al-Hakam la liberalidad para con el pueblo, dotando a sus Estados de recursos culturales:

> Todos los ramos de la enseñanza debían florecer bajo príncipe tan esclarecido. Las escuelas primarias eran buenas y numerosas. En Andalucía casi todo el mundo sabía leer y escribir, mientras en la Europa cristiana, a menos que no pertenecieran al clero, no sabían. También se enseñaba en las escuelas gramática y retórica. Y sin embargo, Haquen opinó que la instrucción no estaba bastante extendida aún, y, en su benévola solicitud por las clases pobres, fundó en la capital veinticinco escuelas, cuyos maestros eran pagados por él, para que los hijos de padres desvalidos recibieran educación gratuita[3].

Estas imágenes de munificencia, filantropía y buen gobierno prevalecieron y quedaron fijadas en el mito intemporal del al-Andalus próspero y armónico presido por el poder sabio de los califas prudentes. Martinez-Gros y Guichard han calificado esta época como el «califato inmóvil», siendo la que se inscribe en el mito de la armonía del al-Andalus califal. Basándose en los *Anales palatinos* de al-Razi, Martinez-Gros y Guichard llegan a vislumbrar «una soberanía omeya como inmovilizada en el centro del espacio y del tiempo por ella creados a través de las armas y de la escritura, a imagen de la tierra, inmóvil en el centro del universo medieval».

Su centro es un califa alejado de la cotidianeidad y entregado a la poesía, la música y la ciencia. Divinizándose, en definitiva.

> Pero se acusa también la peligrosa «inmovilidad» de un príncipe que tiende a abandonar el poder efectivo en manos de sus ministros para convertirse únicamente en el símbolo de un poder que no ejerce verdaderamente[4].

Este califato inmóvil exportó el «complejo de identidad andaluza», de manera que el islam encontraba en la Península uno de sus lugares fundacionales, gracias a que la transmisión del Profeta a los árabes andaluces se presentaba sin falla[5].

La presencia de las minorías en la gestión del poder constituye el segundo de los fundamentos del horizonte de la fijación del pasado legendario. Este sistema es llamado por algunos autores «alianza real». La «alianza real» les confirió a los judíos, por ejemplo, en los momentos finales de la Reconquista, cuando

[2] *Ibid.*, p. 86.

[3] *Ibid.*, p. 98.

[4] P. Guichard, *De la expansión árabe a la Reconquista*, p. 102.

[5] G. Martinez-Gros, *L'identité andalouse*, p. 263.

ni ellos mismos esperaban que su final fuese el decreto de expulsión de 1492, una cómoda posición en comparación con el resto de los judíos europeos. «La alianza real y la convivencia hicieron de España una sociedad plural, aunque ciertamente no pluralista», se ha escrito[6]. A la pluralidad hay que añadirle el racionalismo intelectual. El aprendizaje de la religión y la sabiduría se realizaba en el sistema andaluz de enseñanza en las *madrasas* adjuntas a las mezquitas, donde un maestro pagado por los alumnos los instruía. Esto por lo que se refiere a la enseñanza que llamaríamos superior. En este sistema, ejemplo de perfección en la enseñanza, estudió uno de los mitos intelectuales de al-Andalus, como fue Ibn Rushd, Averroes[7]. La presencia de un pensamiento racionalista de origen clásico, incubado bajo el islam, es una de las fuentes del mito de la «tolerancia» andaluza, al cual se unían otros índices de laxitud como era el cultivo de la vid para vinificar y el consumo abierto de vino. También participaba de ese mito en buena medida la Toledo del siglo XIII, la del reinado de Alfonso X el Sabio, en la que Márquez Villanueva señala:

> El prestigio de su saber arábigo era aceptado como un hecho natural y nada polémico en todas partes, y desde luego también por los españoles y su indiferente o adormilada clerecía[8],

y añade:

> Los esfuerzos del rey Sabio han de entenderse como un intento de convertir dicho ideal «toledano», que la Iglesia no condenaba y hasta cierto punto incluso protegía, en una política cultural para sus reinos[9].

La superioridad de la cultura «árabe», bajo la cual trabajaban hebreos, mozárabes, muladíes, bereberes e incluso árabes propiamente dichos, era un hecho aceptado por los propios cristianos. Las ideas de buen gobierno, pluralidad religiosa y racionalismo cultural, ya habían fijado el mito andalusí.

La imagen del califato plural, racionalista e inmóvil se quebró al final, pero persistió su mitología mediante la práctica del arte de vivir. Frente a la sociedad guerrera surgida del fin del califato omeya las élites andaluzas levantaron el mito del «arte de vivir» refinado y culto. Lucie Bolens puede ser traída a colación como ejemplo de investigadora que ha enfatizado el lugar de la comida, el arte de los perfumes o de la jardinería como parte de ese «arte de vivir». Escribe Bolens:

> En al-Andalus ser culto suponía un saber oriental coránico y literario árabe sobre un fondo de cultura romana, occidental u oriental; porque la romanidad entonces no se limitaba al Occidente en el sentido estricto[10].

[6] E. Benbassa y A. Rodrigue, *Historia de los judíos sefardíes.*

[7] D. Urvoy, *Averroes*, p. 38.

[8] F. Márquez Villanueva, *El concepto cultural alfonsí.*

[9] *Ibid.*, p. 76.

[10] L. Bolens, *L'Andalousie du quotidien au sacré*, p. XIV.

Y este fondo se remite a la singularidad de los andaluces

> como un grupo histórico caracterizado por un lazo con el país, con el clima, con la sociabilidad de los paseos y de los patios, en el juego o en la controversia filosófica, más andaluz que occidental u oriental[11].

El arte del refinamiento sería una constante a la que aspiraba no solamente el mundo andalusí, aunque a éste le ha sido adjudicado expresamente, sino también todo el mundo árabe; el ideal del hombre refinado sería el dandi capaz de disfrutar de la mesa, del arte, de la conversación, y que dominaría sus bajas pasiones[12]. La misma molicie y su concomitante espíritu de tolerancia, según Maíllo, habría sido el fundamento del desarme moral que llevó a los andalusíes a la derrota, frente a los radicalismos religiosos cristianos y muslímicos y, a pesar de su superioridad, ser pasto de la asimilación norteafricana[13]. Por su parte Manuela Marín, interrogándose sobre la realidad de este mito, ha razonado:

> Sabios y letrados han contribuido entonces al desarrollo de una idea de al-Andalus construida sobre valores intelectuales y artísticos. En el dominio del espíritu, sus rivales estaban más seguramente derrotados que sobre los campos de batalla. El poder de esta imagen ha atravesado los siglos [...] En el origen creada por los andalusíes mismos, esta interpretación de un pasado nunca desaparecido nos sobreviene hoy día vestido con ropajes nuevos. El arte de vivir andalusí, tal como se lo representa habitualmente, traduce la búsqueda de una sociedad multicultural, abierta, tolerante y pacífica, y en la cual la vida privada es una fuente de placeres cotidianos. Es un programa atrayente y en una sociedad posindustrial, su éxito se explica sin dificultad. En cuanto a los andaluces, su arte de vivir consistía sobre todo en asegurar su supervivencia. Como sabemos bien, esta parte les fue adversa[14].

Multiculturalismo es un término que hoy levanta adhesiones en el interior del pensamiento políticamente correcto, y que aplicado a al-Andalus, ofrece un mito político fácil de emplear en la intemporalidad. De hecho Marruecos constituye el más firme sustento de ese mito. La oposición entre mito e historia es bien obvia en este dominio, e incluso resulta más llamativa su persistencia que en otros mitos históricos.

Esplendor y tolerancia son los dos pilares del mito del al-Andalus intemporal que se ha transmitido en la literatura romántica, y que luego tuvo su continuación en el reino de Marruecos y sobre todo en Fez, lugar de asentamiento y salvaguarda del mito andalusí hasta el presente. La herencia conformada por los linajes andalusíes de Marruecos, sobre todo de Fez, Tetuán y Salé, ha enfatizado

[11] *Ibid.*

[12] M. Chebel, *Traité du raffinement*, p. 19.

[13] F. Maíllo Salgado, *De la desaparición de al-Andalus*, p. 97.

[14] M. Marín, «L'art de vivre d'al-Andalous a-t-il vraiment existé ?», p. 59.

mucho el legado de un al-Andalus cuya edad de oro cultural ellos encarnan, y que tiene poco que ver con la Andalucía moderna. Un ejemplo bien claro: todos los viajeros, desde principios del siglo XIX hasta hace pocos años en que las medinas han sido invadidas por productos de factura occidental desplazando a los tradicionales, han pensado al sumergirse en la medina fesí que ésta era la encarnación «eterna e inmóvil» de lo que debió ser la vida en al-Andalus[15]. Sin embargo, los fesíes de origen andalusí, la «*bourgeoisie de l'Islam*», como fue designada por los viajeros Jean y Jérôme Tharaud, no tuvieron relaciones comerciales algunas con España, ni siquiera en época colonial, y establecerían paradójicamente consulados y representaciones comerciales lejanas a su imaginario en Manchester o Marsella. Es decir, su «nostalgia» iba por caminos muy distintos a los de las imaginaciones en la vida comercial y social y eludían todo contacto con la Andalucía real, a pesar de conservar restos materiales importantísimos para el sostenimiento del imaginario andalusí.

b) Segundo momento. Separar por la ocupación del territorio nazarí

Probablemente fue en la caída del reino de Granada en 1492, más que en las conquistas previas de Sevilla y Córdoba, las otras dos grandes y míticas metrópolis del Islam peninsular, donde haya que cifrar el origen o arranque del mito de al-Andalus en relación al mundo moderno. La toma de Granada representa un antes y un después de la historia europea, que por azar y necesidad coincide con el descubrimiento americano. El cierre de un mundo y la apertura de otro no dejan de ser parte de un mismo proyecto mítico que sitúa a Granada y al-Andalus en el centro del mito. Guerra interna y exotización elevan a héroe literario al morisco granadino.

La toma del último baluarte musulmán del al-Andalus glorioso fue un fiel ejemplo de la atracción que la cultura islámica ejercía aún sobre los cristianos. Las conquistas, entre 1410 y 1482, de las localidades cercanas a Granada, antes de la conquista final de la capital, fueron cantadas en términos heroicos. La toma de Antequera por el infante don Fernando fue enardecida en términos tassianos[16]. La de Alhama, en 1482, que preludiaba la de Granada, dio lugar a un célebre romance que estaba centrado en el dolor por parte mora de la pérdida[17]. Por su lado, los cristianos habían acuñado la idea de que la guerra final a la que se enfrentaban con la conquista de Granada era «divinal», es decir según Alonso de Palencia realizada contra «infieles [...] por enxalçamiento de la fee catholica [...] (y) por estensión de los términos de la christiandad»[18]. Todo propendía, pues, a la formación del abismo definitivo entre los dos universos fijados a lo largo del tiempo reconquistador. Y esa ruptura se amalgamó finalmente en el interludio que va de la conquista de Granada, y el *statu quo* provisional alcan-

[15] E. Gómez Carrillo, *Fez, la andaluza.*

[16] E. Iniesta Coullaut-Valera, *Al-Andalus en Blas Infante.*

[17] F. López Estrada, «La toma de Alhama».

[18] A. de Palencia, *Guerra de Granada*, p. LXVI.

zado tras ésta[19], hasta la guerra y expulsión de los moriscos. Período percibido por los cronistas coetáneos como de «guerras civiles», que estuvieron precedidas por el proceso de exotización del moro granadino, preludio de su separación definitiva. Escribe André Stoll a este propósito:

> Paradójicamente, la misma «exotización» del moro de Granada viene así a complementar, en el nivel del imaginario colectivo de los lectores, el destierro real de los moriscos granadinos, y preparar, implícitamente también, su expulsión definitiva de la realidad económica y social española[20].

Esto supone de hecho la variación de la frontera tras la guerra de 1568 de las Alpujarras, de ser considerada un asunto «interno» a convertirse en asunto «externo». Como ha señalado Manuel Barrios «el extrañamiento de los moriscos granadinos trasladará el problema de la "gran conspiración" internacional a otros ámbitos»[21]. Soledad Carrasco se hace eco de la importancia de la obra de Ginés Pérez de Hita, y de las traducciones que tuvo al francés tras la guerra de las Alpujarras. *Dixit* Soledad Carrasco:

> El éxito de las *Guerras civiles de Granada* a través de todos los cambios de gusto ha sido muy persistente. En España se hicieron tres ediciones entre 1595 y 1600, y diez y seis durante el siglo XVII. El texto español se editó dos veces en Lisboa y dos en París, antes de ser traducido al francés en 1608. En Francia dio lugar [...] a una moda morisca que duró dos siglos, y en Inglaterra tuvo un brote importante con *The Conquest of Granada*, de John Dryden[22].

La influencia del texto que posee dos partes, una dedicada a las guerras entre zegríes y abencerrajes antes de la conquista, y otra a la guerra de las Alpujarras, iluminará a los románticos y asentará la imagen del «buen moro», encarnado en los traicionados abencerrajes, y del «buen morisco» presa y víctima del poder real de Felipe II. El «buen moro» exotizado y perseguido acabará por nutrir el orientalismo europeo, bien es sabido.

Al contrario de los autores románticos españoles, que debido sobre todo a la manifiesta inclinación nacionalista, no consiguieron darle forma a la leyenda granadina. Sus obras, en opinión de Melchor Fernández Almagro, no llegaron muy lejos:

> Los prosistas románticos no crean la obra de gran porte que Granada podía haberles inspirado, y se atienen, como ya sabemos, a la explotación del venero morisco de leyendas y romances[23].

[19] M. Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada.*

[20] A. Stoll, «Abindarráez y Narváez», p. 169.

[21] M. Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada*, p. 369.

[22] M. S. Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*, p. 68.

[23] M. Fernández Almagro, *Granada en la literatura romántica española*, ed. C. Viñes Mollet, p. 71.

Hay que añadirle que del lado autóctono tengamos que tener presente el cerco conceptual que el costumbrismo literario estableció sobre los autores románticos españoles, en muchas ocasiones debatiéndose entre la maurofobia y la maurofilia. De José Zorrilla, que fue coronado poeta nacional en la Alhambra y que a pesar de ser quien en su tiempo prestó mayor atención al orientalismo, Almagro ha sostenido que una

> enorme parte de su obra está concebida y realizada expresamente bajo tal sugestión, también en la inspirada por tradiciones y leyendas de la España cristiana, que él animó con tan certero instinto poético-narrativo, se vale del mismo estilo fastuoso, más brillante que profundo[24].

Serán los viajeros extranjeros, sobre todo Chateaubriand e Irving, quienes reformulen la leyenda granadina sacándola de la nostalgia arcaizante en la que estaba prisionera por parte de los autóctonos. Para ello recurrirán a la recreación. De la breve experiencia que Chateaubriand tuvo en Granada infirió todo un libro, *Le dernier Abencerrage*. El argumento es conocido: un antiguo descendiente de moros granadinos visita Granada unos años después de la conquista y va reflexionando con nostalgia sobre el pasado esplendoroso de la ciudad de sus ancestros. Pero Chateaubriand comete numerosas inexactitudes, propias de quien se alimenta fundamentalmente del mundo de la imaginación. Con los grabados que acompañaban a las obras románticas, parte esencial para imaginarse el al-Andalus imaginario antes de que apareciese la fotografía que rasgaría el velo del misterio oriental, ocurría otro tanto. Señala Pedro Galera que solían intervenir varias manos en el proceso del grabado, y que éste se culminaba *a posteriori*; de manera que los plagios y préstamos eran frecuentes[25]. Se trata de fugas de lo imaginario, que se nutría del ideal mundo califal, taifa y nazarí.

Para finalizar, hay que hacer notar que la ruptura simbólica suele provenir o ser acompañada por el lloro, que constituye una fuente de separación, al igual que en los ritos mortuorios. La pérdida de la ciudad se asemeja a la pérdida de un ser querido, y el dispositivo puesto en acción es similar. Nosotros hemos hecho notar que no tiene otro significado el lloro de Boabdil en la escena clásica adjudicada por la tradición en el camino del exilio ante la última vista de la ciudad pérdida[26]. El cuadro del arqueólogo y pintor Manuel Gómez Moreno que representa la despedida de Boabdil y su familia de la Alhambra expresa claramente esa disposición de espíritu.

Una inmovilidad mítica frente a otra: rehabilitación de la Antigüedad en los relatos de fundación de las ciudades andaluzas

El proyecto de rehabilitación del horizonte previo a la conquista musulmana fue una vasta obra colectiva, iniciada con las crónicas proféticas, amasadas por

[24] *Ibid.*, p. 95.

[25] P. Galera Andreu, *La imagen romántica de la Alhambra*, pp. 28, 35.

[26] E. Gómez Carrillo, *Fez, la andaluza*.

los mozárabes en el siglo IX. Ron Barkai ha escrito como conclusión a esa formación de imágenes negativas:

> Se puede afirmar que en las crónicas cristianas aparéce un grado mayor de deformación de las imágenes que el que aparece en las crónicas musulmanas[27].

Este fenómeno lo explica Barkai tanto por la mayor presencia del horizonte apocalíptico en el cristianismo, como por

> la historiografía cristiano-española [que] tuvo desde el principio plena conciencia de la historia española con una particularidad propia[28].

Pero donde adquiere toda su dimensión antropohistórica es en la Edad Moderna, cuando se observa por parte de las élites la necesidad de dotar de cuarteles de nobleza a las ciudades andaluzas. Ya en Rodrigo Jiménez de Rada, en el siglo XIII, se adjudicaba el origen de la fundación de muchas ciudades españolas a un héroe cultural como era Hércules una vez que hubo vencido a Gerión. Éste gobernaba sobre tribus indómitas, y ejercía su poder despóticamente:

> *Hic semiuir et semifer dicitur, in spelunca saxea, profundissima, tenebrosa, metu Herculis se recepit, cuis aditum grauis moles cathenis appensa ferreis protegebat, quem ipse paterno artificio fabricarat. Hic semiuir et semifer dicitur fabulose, eo quod inmanitate orribilis et atrocitate terribilis adiacencium horarum homines inopis cladibus infestabat et tam hominum quam ferarum strages innumeras exercebat, quorum capita dira superbia destestatis postibus aiffigebat, de truncis uero miserabilus execrandam ingluuiei rabiem saciabat*[29].

Los relatos de fundación son uno de los puntos más vulnerables y polémicos de la historia de la Andalucía moderna. En ellos tuvieron que batir sus armas el mito y la realidad. Y los ecos de ese combate, sordo y trascendente, llegan hasta el día de hoy. A ellos contribuyeron notablemente los cronistas de los siglos XVI y XVII, y a ellos también se tuvieron que enfrentar los arabistas españoles del siglo XIX. Su problematicidad es un pilar básico del relato histórico y antropológico andaluz. Una de las ciudades andaluzas marcadas por la excelencia de su antigüedad fue Sevilla, sin lugar a dudas. Dice Rodrigo Caro de los orígenes de Sevilla, que éstos eran objeto de controversias desde antiguo, ya que

> los nuestros imitando aquella grandeza de ánimo de los antiguos; porque les pareció con justa razón, que Sevilla competía con las mayores ciudades del mundo, le dan origen divino, afirmando que el dios Hércules la fundó[30].

[27] R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval.*

[28] *Ibid.*, p. 290.

[29] R. Ximenii de Rada, *Historia de Rebvs Hispaniae sive Historia Gótica*, libro V, pp. 20-30.

[30] R. Caro, *Antigüedades y principado de la ilustrissima ciudad de Sevilla.*

Pero esta hipótesis herculeana a Caro le parece que limita la venerabilidad de su verdadera antigüedad, mucho más lejana:

> La opinión de los que dizen, que Hércules fundó a Sevilla, es tan admitida del vulgo de los Sevillanos, que no solo los doctores la saben: pero también los rudos, sobreponiendo grandes consejas. Hubo, según cuentan los antiguos, quarenta y tres Hércules. Dos de ellos vinieron a España: el Egipcio, o Líbico, y el Tebano, este vino con los Argonautas, y llegó a Cádiz, y de allí a Gibraltar, donde fundó una ciudad de su nombre, Heraclea; y esto fue casi mil años después que el Hércules Líbico, o Egipcio había venido acá; el cual es cierto que le llamaron Hércules; y por otro nombre Ossiris, Oron Líbico. Fue un varón insigne, y valeroso que anduvo gran parte del mundo, castigando tiranos, deshaciendo agravios, domando monstruos[31].

Trae en apoyo de esta tesis la autoridad del moro Rasis, crónica disputada más adelante por supuesta impostura, quien habría indicado que «cuando Hércules fundó Sevilla, fundola sobre madera, e púsole nombre Isla de Palos; e después de grandes tiempos, pusieronle nombre Sibilla». También menciona otras hipótesis de su época como la de fray Juan de Pineda que decía que Sevilla se fundó 592 años después del diluvio universal. Asocia esta opinión a Juan de Mariana. Entre las muchas hipótesis de su época trae a colación finalmente la de aquellos que decían que Sevilla había sido fundada por los caldeos que llegaron a España con Nabucodonosor, o la que señalaba que su fundador fue el dios Baco, tesis de Diego Hurtado de Mendoza. La opinión final del propio Caro, que como es sabido estaba consagrado al estudio de las antigüedades arqueológicas sevillanas, era la que sigue:

> Sepa el lector a qué opinión nos inclinamos en la fundación de Sevilla, dezimos, que es más verosímil, y llegado a razón, que los fundadores de esta ciudad sean verdaderos Españoles Iberos, y primeros de los mortales que a esta provincia última de Occidente vinieron después del diluvio universal[32].

La autoridad en la cual funda esta opinión es «Florián, y los Autores, y escrituras, que él refiere». Caro no sale, pues, del horizonte de los cronicones, alimento último de las leyendas fundacionales fabulosas.

En medio de este inicial galimatías, Caro tiene que ir encajando las diversas leyendas de fundación sobre trazos históricos verosímiles para construir congruentemente la narración. Comienza mencionando a San Isidoro de Sevilla, quien en su crónica argumentaría que la fundación de España e Italia fue debida a Tubal, en una tradición muy enraizada de adjudicarle al nieto de Noé la creación de muchas ciudades de España:

[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*

> Que los Españoles son sus descendientes, que el primero Rey de los Españoles fue Hispan, el cual fundó la famosa ciudad de Sevilla, y de su nombre se llamó Hispalis, que puso en ella el asiento de su Reyno, y que de Hispalis tomó el nombre toda España...
>
> De modo, que este Rey Hispano, o Hispalo, o Hispalis, que assi le llaman otros, precedió en antigüedad y Reyno a todas las naciones, que después a España vinieron: y fue nuestra propia nación, descendiente de Tubal propio, y natural Ibero, o Español[33].

Las características de estos «tubales» son que eran «nietos y biznietos de Noé», y que por lo que «tengo por cierto, que tenían noticia de un solo Dios verdadero, Criador del cielo y de la tierra, premiador de los buenos, y juez recto para castigar a los malos». De ahí se inferiría la relación estrecha y continuada con la religión monoteísta por parte de los sevillanos, asunto nada insustancial:

> Siendo pues los primeros fundadores de Sevilla, de estos mismos de quien vamos hablando; consiguientemente confesaremos, averse en ella también guardado, y ejercitado la ley natural, y conocimiento de un Dios verdadero[34].

El acto de fundación lo asocia igualmente a una fiesta romana extendida a toda España:

> Era también fiesta sagrada —escribe Caro—, y una de los Fastos Gentilicios el día Natal de las ciudades Máximas, y Metropolitanas, como lo fue Sevilla, y assi tuvo su día señalado Natal [...]; el día del nacimiento de esta ciudad, por ventura se celebró el mismo en toda España; pues como adelante veremos, Sevilla se llamó Numen y diosa de España[35].

Fortuna divina, el conocer al dios verdadero y único, y azar premonitorio de su futuro luminoso se unen en la leyenda fundacional sevillana.

Otro de los problemas que se planteaban los relatores de las crónicas de fundación era la localización de los Campos Elíseos. Añadirá a este propósito Rodrigo Caro:

> Cupole también a nuestra Andaluzia, pues en ella puso este divino Poeta, no monstros, ni peligros, sino los campos Elisios, lugar, y asiento de los bienaventurados, que por sus proezas, hazañas, y heroycas virtudes, merecían después de la muerte temporal, vivir en perpetuo descanso y holgura. Dieronle noticia desta provincia a Homero los Phenices, que navegando el mar Mediterráneo avian descubierto estas indias, asegurandole, que la bondad, y sencillez de los Españoles era tanta, que con poca cautela les avian tomado muchas ciudades, y hechose señores de

[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*

> sus tesoros. Y juntamente quiso Homero significar la fertilidad, y abundancia de la Andaluzia, por su amenidad, y mucha templaça; pues la hizo assiento, y domicilio de la bienaventurança[36].

Una vez adjudicados los Campos Elíseos a Sevilla, se incluyó en este mismo dominio a Tartessos:

> Bastenos dezir, que varones doctosísimos han tenido por muy probable, que lo mismo es Tarssis, que la Tartessis Betica orillas de nuestro río Guadalquivir, y tierra de Sevilla. Gloriase mucho, y con razón, Goropio Becano, de este pensamiento, diziendo, que él fue el primero que rompió las cárceles de esta ignorancia, dando luz a la Sagrada Escritura, y restituyendo su antiguo honor a los Sevillanos, y Andaluzes; pues de sus tierras se llevaron las inmensas riquezas con que se fabricó el Templo de Salomón[37].

Se colige que Sevilla era el receptáculo de esta Tartessos mítica. Las ciudades andaluzas, comenzando por las principales, se presentan como entes urbanos largotemporales cuya fundación no podía habitar otro espacio que el del mito, y ahí las exégesis podían ser infinitas e hiperbólicas.

De Cádiz, otra ciudad andaluza que tuvo un gran momento de esplendor durante el siglo XVIII, pero que a finales del siglo XVII ya apuntaba a ese destino, glosó sus excelencias sobre todo Gerónimo de la Concepción, un carmelita descalzo que revindicaba para sí mismo en el frontispicio de su obra la condición de «gaditano de origen», para que no cupiesen dudas sobre su autoctonía y a alguien se le ocurriese poner en duda sus afirmaciones bajo la especie de la extranjeridad del relator. Hace ver que antes de su obra *Emporio del Orbe* sólo un prebendado de la catedral gaditana, Juan Bautista Suárez de Salazar, intentó llevar a cabo la narración de sus orígenes y excelencias, pero «dejole —opina— tan imperfecto, que no habiendo pasado del dominio de los Romanos, nos quedamos, como dicen, con los rudimientos de la sola infancia de esta República». Después de seis años de estudio ofrece este libro con el que satisfacer los deseos de legitimidad, grandeza y curiosidad de los gaditanos. Comienza señalando el porqué de llamar a la obra «emporio del orbe». Remite a la autoridad de Estrabón y Heródoto que ya la habrían llamado a Cádiz de esta manera; y además señala que:

> Emporio es lo mismo que lugar donde se comercia, y trata, materia común, y abierta, una Lonja, o tablero universal de negocios: de todo el contexto desta Obra se infería ser Cádiz hoy, y haber sido desde sus principios el Emporio del Orbe todo, donde se negocian, y tratan las Naciones más distantes, sin negarse a comunicación[38].

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*

[38] G. de la CONCEPCIÓN, *Emporio del Orbe.*

O sea que el comercio sería la fuente de su grandeza desde antiguo en opinión de Gerónimo de la Concepción.

Luego pasa a preguntarse el fraile gaditano por quién fue el fundador y los primeros pobladores de Cádiz, para señalar que «casi nos humedecen las aguas del universal diluvio, para investigar su origen». Hace una distinción semántica entre «fundador» y «poblador», diciendo que el primero es el que da principio a una ciudad, y el segundo quien la «aumenta o restaura». Polemiza con quienes piensan que, porque una ciudad tenga muchos fundadores, no puede dársele especial relevancia a uno de ellos, en este caso a Tharsis, nieto de Jastet, el cual habría fundado en su opinión tanto Tarso como Cádiz: «No hay inconveniente alguno, en que un mismo Autor dé principio a dos Ciudades, ilustrándolas con su nombre». Contradice, de otra parte, la tradición gaditana que adjudicaba a Hércules, como en el caso sevillano, la fundación de la ciudad. Aquí fray Gerónimo apunta más lejos:

> Ni es creíble, quieran los Gaditanos quitarse 500 años de antigüedad, lo que manifiestamente se sigue, si dieran a Hércules la gloria de primer Fundador[39].

De ahí vuelve a su tesis inicial que retrotrae a los momentos posteriores al Diluvio la formación de Cádiz:

> Quede pues firme, e inconcluso, que Tharsis, nieto de Jafet, biznieto de Noé, y sobrino de Tubal, fundó la isla de Cadiz, dándole la primera divisa de su nombre[40].

Tras este fundador, Cádiz habría sufrido la tiranía de los Geriones. Para librarlos de la tiranía, acudió

> Osiris (a quien llama la escritura sagrada Mifraim, hijo de Cham, y nieto de Noé) a la defensa, y habiendo penetrado el estrecho con una poderosa armada, y vencido a Geryon en los campos de Tarifa, que fue la primera batalla campal, que vio nuestro Español Hemisferio, se convino con los tres Geryones hijos del intruso Deabo, que dieron ocasión al monstruo de tres cabezas tan celebrado de los Poetas, y dejándolos por Triunviros o Reyes de la Isla, se volvió Osiris cargado de riquísimos despojos a su Reyno[41].

Al finalizar el reinado de los Geriones aparece el héroe Hércules, quien «reedificó sus muros, dio sus leyes, y dominó como Príncipe absoluto la isla». La narración legendaria sigue en estos términos:

> Asentada ya la fundación, o ampliación de la Isla pasó Hércules a Italia, dejando el Reyno de España a Hispalo su hijo, que fundó Sevilla cassi 500

[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*

> años después del Diluvio, y la llamó Hispalis de su nombre, aunque otros quieren, y con más sólido fundamento, haya sido fundación de Hércules[42].

A Hispalis le sustituiría Hispán, su hijo, que daría nombre a Hispania, y de Hispán, según fray Gerónimo, sería hija Iliberis, «que fundó a Granada llamándola Illiberris de su nombre». Con ello De la Concepción ya ha establecido la jerarquía de la fundación de las ciudades andaluzas que seguirían a Cádiz en antigüedad y prestigio: Sevilla, en segundo lugar, y Granada, en tercero. Incluso sostiene, para ratificar la antigüedad gaditana, que había quienes pensaban que los huesos de Noé estaban sepultados en Cádiz, así como los de Hércules se encontraban enterrados, según, el célebre arzobispo Pedro de Castro, en Almuñécar. Sin importarle la superposición de relatos, fray Gerónimo trae a cuento que a Hércules le sucedió su capitán general Hesperio, que dio el nombre de Hesperia a España. Y que de este rey fue nieta «Roma Amaryllio, Fundadora de la gran ciudad de Roma». A esta

> quitóle el reyno su hermano Atlas, por otro nombre Italo, y comenzó a reinar en España el año 1648, antes de Cristo [...] De este rey tomó apellido el mar Atlántico, que hoy se llama Occeano, y la celebrada Isla Atlántica, donde dize Platon, que tuvo su corte[43].

Otro episodio que merece la pena ser tenido en cuenta es el de la llegada de los hebreos a España, que adjudica a la venida de Nabucodonosor, que habría arribado con un numeroso ejército que no consiguió conquistar Cádiz convencido de hecho por el artificio defensivo de los gaditanos.

> En esta ocasión entraron en España los hebreos, que militando en el ejército de Nabuco se derramaron por toda ella, edificando, y poblando muchas Ciudades, que autorizaban con nombres hebreos[44].

Se posiciona en contra de los que dudan de la venida de Nabucodonosor a España en estos términos:

> Ni la distancia, y dificultad del camino es para embarazar el intento. ¿Por qué si el Babilonio quería vengar el agravio, que pena le da a *Mantuano*, que un poderoso Rey atropelle inconvenientes, y venza dificultades? ¿No vino Osiris desde Egipto a dar muerte a Gerión? ¿No vino Hércules desde Libia a vengar la muerte de su Padre? ¿No vinieron otros Reyes, y Nacionales llevados de su codicia? ¿Pues por qué se ha de cerrar la puerta a los babilonios? ¿Ni por qué a los hebreos, que con ellos vinieron, el que funden, si España tiene campo para todos, y no pierde nada en ello Nabuco? Quede pues su firme venida a España, mientras no hay argumentos más sólidos, que la anulen[45].

[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*

La conversión de estos hebreos al cristianismo la adjudica finalmente a la venida de Santiago. Con ello damos por cerrado el relato legendario del gaditano de origen fray Gerónimo de la Concepción.

Sobre Granada, una de las ciudades andaluzas en la que la polémica sobre sus orígenes estuvo, y sigue estando, muy viva, encontramos numerosas referencias en el libro del cronista Francisco Bermúdez de Pedraza. Una en particular se remite a Alfonso X el Sabio como fuente de autoridad, quien daría por creadores de la ciudad a los reyes Espero y Liberia, originarios de Cádiz. Bermúdez recoge el relato en los siguientes términos:

> Después que fue soterrado el Rey Espan en Cádiz, así como oystes y fue coronado por rey Espero su yerno, de que vos diximos, con Iberia su hija, despues estobieron gran tiempo endereçando la provincia de Cadiz, e provando su tierra: e Espero como era mancebo tobo fabor de andar e no estar quedo en un lugar, e tomò su muger e fue por la orilla del mar, ende tornaron por essas montañas contra Oriente, hasta que llegaron a una tierra mucho alta, e preguntó Espero a los hombres de la tierra, que logar era aquel, ellos le dixeron que le dezian la tierra del Sol, porque avia siempre alli nieve, e el porque vio que avia buenas vegas, e grandes e muchas aguas, semejó que seria buena tierra para pan, e pobro y una ciudad, que por amor de su mujer le puso el nombre de Illiberia, e assi ha nombre oy dia[46].

A continuación expone que a partir del nombre de las ciudades se puede inferir el de sus fundadores, ya que:

> Dizen Plinio, y Tito Livio, que son argumento para inferir por la similitud dellos, quien fueron sus fundadores: pues si esta ciudad se llamó Illiberia, bien se infiere que la fundó la Reyna Liberia, única deste nombre[47].

Hace sus cálculos de la Antigüedad granadina tomando como punto de partida a Hércules el Egipcio, según él adorado por los gitanos, «porque fue [...] hijo de Osiris y bisnieto de Noé, según Beroso y Diodoro». Y luego se mete en cálculos aún más fabulosos:

> Y Josefo, entre sus antigüedades cuenta, que este Hércules casó con una hija de Afra, y nieta de Abraham; y en otro lugar, que favoreció a los nietos de Abraham que poblaba en África, y ayudado dellos fue a pelear contra Anteon: y el Patriarca Abraham es tan antiguo, que cuando murió, avia gente viva de la que se salvó en el arca de Noé, lo qual es tan cierto que es de fè: porque según se colige de las sagradas letras, Sen hijo de Noe se halló en el arca, de edad de noventa y ocho años, y vivió después del diluvio quinientos, y Abraham murió año dozientos y noventa y dos del diluvio: de donde claramente se infiere, que vivió Sen dozientos y ocho años sobre la muerte de Abraham, y que Hércules el Egipcio, floreció cerca de los trezientos años del diluvio: y según el computo de Covarru-

[46] F. Bermúdez De Pedraza, *Antigüedad y excelencias de Granada*, p. 27.

[47] *Ibid.*

> bias, que son mil y seiscientos de la creación del mundo al diluvio general, y quatro mil a la venida de Christo, resulta por cosa averiguada, que se fundó esta ciudad por Liberia bisnieta de Hércules, y quarta nieta de Noe, dos mil años antes de la Encarnación de Christo [...], y mil y dozientos antes de que se fundase Roma, que no es pequeña excelencia: de suerte que oy año de mil y sesicientos de la Encarnación de Christo, ha que se fundò tres mil y seiscientos años[48].

Estos son los cálculos fabulosos de Bermúdez de Pedraza, en cuyo apoyo sólo puede traer la autoridad de la fábula.

Pero uno de los principales negocios en los que se encontraba inmerso Bermúdez era en separar los probables orígenes hebreos de la ciudad, opinión atribuida al moro Rasis, de los fundamentos cristianos de la misma. Para descartar esta disparatada hipótesis que hubiese dado al traste con las excelencias cristianas le da naturaleza a Elvira, como un conjunto de casuchas, propias de los judíos, frente a la magnificencia de Illiberria que identifica con la mismísima Granada, fundación de «fenizes» que habrían llegado con Hércules Líbico. Las pruebas de la fundación antigua de Granada-Illiberris las infiere de la autoridad del mortero con el que estarían hechos los restos antiguos de la ciudad, amén de la presencia de los mártires sacromontanos, y para terminar con el conjunto de cipos romanos encontrados en el Albayzín, y los cuales niega que pudieran haber sido trasladados desde Elvira, como algunos sostenían ya en su época. Lo que sí le sorprende es que Granada, teniendo tanta importancia, no llamase la atención de los tratadistas de la Antigüedad, cuestión que concibe como pura injusticia. Bermúdez de Pedraza dirime una auténtica batalla por demostrar la antigüedad y excelencias de Granada, en un momento y medio en el que la ciudad andaluza se convertía en el auténtico torbellino de la mitografía histórica peninsular.

También Justino Antolínez de Burgos, en 1611, dirá lo siguiente de Granada y sus orígenes:

> De cuya antigüedad y origen y por qué se llamó Granada hay varias opiniones y grande oscuridad en averiguar la fundación de ciudad tan ilustre; señal cierta de que ha vencido a la memoria su antigüedad y que la tradición no ha tenido fuerzas para llegar a nuestros tiempos, impedida con la diversidad de naciones que la poseyeron. Escogeré en tanta diversidad lo más probable; escoja el lector lo que le pareciere tal, pues, tendrá libertad para ello[49].

Al igual que haría Gerónimo de la Concepción para Cádiz, inserta a Granada en la geografía legendaria del hebraísmo peninsular. Adjudica a Nabucodonosor la venida de los judíos a España, y con ellos los que habrían dado el nombre a Granada «Guernata, nombre hebreo que significa ciudad de peregrinos».

[48] *Ibid.*

[49] J. Antolínez de Burgos, *Historia eclesiástica de Granada.*

No obstante, al igual que en el caso de Pedraza acaba por rechazar esta hipótesis, haciendo sus propios cómputos:

> Mostrando en qué tiempo pasaron los hebreos a España, se echará de ver con claridad que no fundaron a Granada: Refiere Suetonio y Dión Casio los judíos fueron echados de Roma en tiempo del emperador Claudio y se derramaron por las provincias circunvecinas [...] Y en ese tiempo había muchos años que estaba fundada Granada[50].

Se comprueba, pues, que en el siglo XVII quizá el punto más débil y discutible de la fundación de Granada no estaba establecido en el mundo islámico sino en el hebreo, hipótesis que variará con la aparición del orientalismo.

Abdallah b. Buluggin, con sus memorias del siglo XI, cuyo manuscrito fue encontrado casualmente en la Qarawiyyin de Fez en los años cuarenta, vino a añadir más leña al fuego de la polémica sobre la fundación. Allí dice bien claro dos cosas. La primera que:

> La ciudad de Elvira, situada en una llanura, se hallaba poblada por gentes que no podían sufrirse unas a otras, hasta el punto que había persona que se hacía construir delante de su casa un oratorio y unos baños para no tropezarse con su vecino[51].

Y añade, que aunque no queriendo «someterse a nadie ni aceptar las decisiones de un gobernador», no obstante,

> eran las gentes más cobardes del mundo, y temían por la suerte de su ciudad, ya que eran incapaces de hacer la guerra a nadie, aunque fuese a las moscas, de no ser asistidos por milicias que los protegieran y defendieran[52].

Es decir, que según se deduce los habitantes de Elvira estaban faccionados y eran incapaces de presentar batalla a los invasores bereberes. Pero lo más interesante del relato es que presenta la fundación de Granada como un acto *ex novo*, motivado por la crisis de Elvira y por la necesidad de encontrar un lugar fácilmente defendible y aprovisionable. Este es el relato de esa fundación:

> Los habitantes de Elvira oyeron con agrado estas palabras, que aumentaron a sus ojos el prestigio de los Ziríes, y, por decisión unánime, se resolvieron a escoger para su nueva instalación una altura que dominase el territorio y una posición estratégica de cierta elevación en la que construir sus casas y a la que trasladarse todos, hasta el último; posición de la que harían su capital y en cuyo interés demolerían la mencionada ciudad de Elvira [...] El lugar les encantó, porque vieron que reunía todas las ventajas, y se dieron cuenta de que estaba en el punto central de una región muy rica y en medio de sus focos de población, y de que, si un

[50] *Ibid.*

[51] A. Ibn Buluggin, *Las «Memorias» de Abd Allah.*

[52] *Ibid.*, p. 84.

> enemigo venía a atacarlo, no podría ponerle sitio, ni impedir en modo alguno que sus habitantes se aprovisionasen, dentro y fuera, de todos los víveres necesarios. En consecuencia, y en tanto Elvira quedaba arruinada, comenzaron a edificar en aquel sitio, y cada uno de los hombres del grupo, lo mismo andaluz que beréber, procedió a levantar allí su casa[53].

El asunto está sentenciado a través del testimonio precioso de Abdallah, el último rey zirí de Granada, exhumado por azar en la Qarawiyyin. Granada fue fundada por los musulmanes. Todavía hoy día se pueden leer cosas fantasiosas como éstas, que sólo se pueden justificar por las licencias literarias de los autores: que los cimientos de la alcazaba fueron

> fraguados con piedras quebrantadas y mortero, en lechos horizontales y cortados perpendicularmente, «como si fueran sillares ciclópeos de los monumentos asirios»[54].

Para concluir con:

> La tradición cabalística unida a esta casa se pierde en inciertos documentos, y han de buscarse sus vestigios en el campo revelador de la leyenda[55].

Pero otorgando comprensión a las licencias literarias, no podemos tenerla en la misma medida con los arqueólogos clasicistas, cuya tozuda opinión llega hasta el día de hoy. Hace poco, en el año de 2005, tuve la ocasión de oír a un conocido historiador, ya en edad de haber perdido las pasiones historiográficas, bramar literalmente a favor de los orígenes romanos de Granada y afirmar ante un numeroso auditorio de universitarios que el foro romano de *Municipium Iliberritanum* estaba bajo un carmen albaicinero que por ser propiedad privada desgraciadamente no se podía excavar. La controversia, pues, no solamente no ha disminuido un grado sino que incluso ha aumentado ostensiblemente en los últimos tiempos, ganando en violencia[56].

Uno de los relatos andaluces de fundación más interesantes es el de la Peña de Martos, debido a Diego de Villalta, escrito entre 1579 y 1582, y conservado sin publicar hasta 1923. Tiene la peculiaridad de no pertenecer a una ciudad propiamente dicha sino a un «pueblo», si bien es sabido que los pueblos andaluces presentan con frecuencia características urbanas. Al parecer respondía a los *Interrogatorios* que entre 1575 y 1578 se enviaron a toda España y América por orden de Felipe II con el deseo de hacer una historia general de sus Estados. Mas la obra de Villalta es descrita más que como «mera relación según el plan de los *Interrogatorios*,como una historia completa, concienzuda, erudita, perfecta y acabada»[57]. Trae a colación, antes de abordar los orígenes míticos de Martos, que

[53] *Ibid.*, p. 88.

[54] A. Enrique, *Tratado de la Alhambra hermética.*

[55] *Ibid.*, p. 59.

[56] A. Malpica Cuello, *Granada. Ciudad islámica.*

[57] D. de Villalta, *Historia de la antigüedad y fundación de la Peña de Martos*, ed. J. Codes y Contreras, libro VI.

entroncan, como era habitual con el tubalismo, la presencia de buenos guerreros martenses, que habían combatido en diversas guerras europeas y sobre todo en la defensa de Viena y en el saco de Roma, y también a los mártires cristianos que combatieron el Islam.

> Diré como cosa más principal y de mayor gloria de Dios y de la Peña de Martos, que tuvo un santo mártir suyo que padeció por la fé de Jesucristo; llamóse este bendito mártir Amador, y fue sacerdote y coronado con el martirio en Córdoba[58].

También sitúa a una aldea o barrio de Martos como lugar de refugio de Santa Flora, una de las más conocidas mártires cordobesas:

> Habiendo estado algunos días la bienaventurada virgen Flora escondida en Córdoba, por huir la maldad de un hermano suyo moro, que una vez la hirió malamente y la quería matar por ser cristiana, después se fue a la insigne aldea de la ciudad Tucitana llamada Ossaria; estuvo allí con una su hermana, hasta el tiempo que volviendo a Córdoba alcanzó la gloriosa corona del martirio, dejando también muy gloriosa la tierra de Martos por haber residido algún tiempo en ella[59].

Dejando de lado los martirilogios, Villalta da cuenta de las antigüedades romanas halladas en Martos y sostiene que en los enterramientos se han encontrado huesos que inducen a pensar en una preexistente raza de gigantes:

> Y en estas sepulturas y ataúdes que en la Peña de Martos se han descubierto, hemos hallado y medido huesos de hombres tan grandes, que cotejados con los presentes les exceden en mucha grandeza. Aunque Aulio Gelio en sus *Noches Aticas* y Marco Varrón afirman ser la suma estatura de un cuerpo humano siete pies; y así les parece ser fábula lo que Heródoto en el primer libro de sus Historias dice, haberse hallado debajo de tierra el cuerpo de Orestes, el cual era de tal grandeza, que tenía en largo siete codos, que hacen doce pies, y un cuadrante[60].

Este discurso sobre el gigantismo presunto de los primitivos habitantes de Martos, a los que asocia sus cualidades guerreras a lo accidentado del terreno, trae a la palestra a los Geriones. El primer Gerión, Deabo Gerión, dominaba Andalucía con gran tiranía y fue acometido por un capitán venido de Egipto, llamado Osirios Dionisio, que lo habría vencido en batalla abierta en Algeciras:

> Pero al cabo el gigante Gerión y los de su parcialidad fueron vencidos y muertos por Osiris Dionisio (esta batalla afirman todos los autores haber sido la primera que se dio en España, a la cual llaman los poetas batalla de los Dioses contra los Gigantes), y usando Osiris de su acos-

[58] *Ibid.*, p. 18.
[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*

> tumbrada clemencia así en la victoria como en lo demás, mandó sepultar con solemnidad el cuerpo de Gerión en unas pizarras metidas en el mar, cercanas al estrecho de Gibraltar, las cuales se llamaron siempre y de allí adelante la sepultura de Gerión[61].

A mártires y gigantes consagraba Villalta sus primeras palabras sobre los orígenes de Martos.

En aquellos lugares de Andalucía donde no se pudo hacer una reivindicación de un pasado legendario se procuró al menos ubicar la ciudad en la geografía de la Antigüedad. Es el caso de Almería, cuyo interés colectivo era demostrar que se trataba de la antigua Urci, en la cual habría recibido martirio San Indalecio, varón apostólico[62]. A pesar de ello se reconoce que los árabes habrían refundado la ciudad sobre sus ruinas. En apoyo a estas tesis el obispo Orbaneja trae en 1609, año de la expulsión morisca, las autoridades de Tolomeo hasta el cronicón de Luitprando. Pero no cabe reivindicar otras leyendas de la Antigüedad como las otras ciudades andaluzas precitadas. Ahora el horizonte es la geografía martirial de los varones apostólicos, entonces en plena expansión.

En definitiva, entre las ciudades andaluzas se establece una jerarquía de ennoblecimientos que buscan la legitimación de cada una de ellas tanto en la Antigüedad más remota y bíblica como en el mundo hispanorromano y neotestamentario. El amor patrio, como sostenía Caro Baroja, inspiró a sus cronistas, pero no más allá de unos límites de verosimilitud en los que resultaba de todo punto absurdo comparar a Sevilla o Cádiz con Almería, pero no así a Sevilla y Martos, en punto a antigüedad histórica y legitimidad inferida de la mitología. En otras ocasiones, se interpuso algún detalle molesto como el judaísmo atribuido por Rasis a Granada, el primer fantasma que hubo que eludir, sin perderse por ello en la noche de los tiempos bíblicos.

El proyecto ilustrado de depuración de la historia legendaria de España y la irrupción del arabismo

Los intentos de depuración de la historia fantástica peninsular a lo largo de los siglos XVI hasta el XVIII no dejaron de estar plagados de caminos fallidos. Florián de Ocampo, sin ir más lejos, en el inicio de su inacabada *Crónica de España* escribirá el prólogo con declarado ánimo desmitificador:

> No sé si yo me engaño, mas á mi juicio ninguna de cuantas obras ahora sabemos, así latinas como griegas, pudo tener más trabajo, ni dificultad. Porque si las comienzan a cotejar con las historias principales de Grecia, conviene cierto dar alabanzas á Tucídides, como justo se lo deben, por ser mucha verdad, buen estilo, y diligencia: pero solamente hablo de los acontecimientos que sucedieron en muy pocos años de sus tiempos, esto

[61] *Ibid.*

[62] G. Pasqual y Orbaneja, *Vida de San Indalecio.*

> no por toda Grecia, sino lo que dependen de su ciudad en Atenas donde fue natural. Heródoto, historiador griego, allende lo poco que los de su misma tierra le creen, va por unas generalidades tan extrañas, que quien quiera pudiera decir lo que él dijo, si lo supiera decir con tan buenas maneras, ó se atreviera á tomar la licencia que él tomó[63].

Y así se despachó desautorizando las fuentes antiguas para la historia más lejana de España. E incluso terminó con estos asertos:

> Juntábase con esto ser las gentes antiguas, así griegas como latinas, tan amadores de sus alabanzas, y tan deseosas de que su memoria durase para siempre, que no les sucedía cosa que no la guardasen, y engrandeciesen, y adornasen con hermosura de palabras, á fin que las otras naciones holgasen de las entender y reconocer[64].

Adjudica a continuación Ocampo la falta de fuentes autóctonas a que «muchos días se tuvieron los unos a los otros por extraños; y también porque todos aquellos días fue gente sin doblez, y sin cuidado», que no conocía el deseo de gloria. Anuncia igualmente Ocampo un tema trascendente:

> Mezclado con esto se trata gran diversidad de cosas, que de ello dependen, entre las cuales es una relación de las parentelas y linajes que sabemos en España, con las tierras donde procedían, ó tienen sus solares y antigüedad, y con las divisas ó señales de sus armas, y la razón de sus apellidos: muy diversamente contando, de lo que aquí algunos han escrito en aquella materia (porque llevará más verdad y limpieza) sin meter en ello las fábulas ó hablillas que aquellos se agradaron[65].

Como se ve todo un programa de veracidad histórica que sólo dos páginas más adelante el propio Florián de Ocampo desmentirá con el nuevo relato de las historias asociadas a la geografía fantástica de España, empezando de nuevo por Tubal y Hércules. Frustrado el intento depurador volverá sobre él quien se reclama como amigo y continuador de la obra de Ocampo, Ambrosio de Morales. Morales, en la continuación de la obra que dejó inacabada Ocampo, sostiene lo siguiente:

> Dolíame á mi modo de entender con cuanta razón se quejaban, y nos zaherían nuestro descuido, de no haber autor ninguno de nuestros españoles en la historiografía digno de ser leído, y publicado, sino solo Florián de Ocampo[66].

Después de saber que Ocampo estaba en la tarea de escribir la narración de la historia española, razona su abandono de tal proyecto: «Como me había aho-

[63] F. de Ocampo, «Crónica de España».
[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*, p. 11.
[66] A. de Morales, *Continuación de la Crónica General de España.*

rrado de todo mi trabajo, y luego dejé todo aquel cuidado, sin pensar más en escribir cosa de esto». Sin embargo, tras la muerte de Ocampo, Morales, que reconoce que anduvo entre sus papeles y borradores de aquél, constató que Ocampo había avanzado poco más allá de lo ya publicado. En ese momento decide seguir la obra del que reclama como amigo y aprovecha para tomar distancias de su manera de hacer la crónica:

> Y esto —escribe Morales— le hizo a Florián, como juzgan todos los doctos, faltar algo en el crédito de su historia. Porque aquellas cosas muy antiguas de España, de quien no se puede ver más una uña, ó cuando mucho un dedo, ó como él muy agudamente dice en su prólogo, la cuenca sola del zapato: quiere que tengan el cuerpo todo entero y cumplido. Y este defecto podría alguno notar con razón en Florián, y también que con amor de su tierra le quiso atribuir algunos hechos, que con dificultad se podrá creer que fueron suyos[67].

El programa de Morales, más depurado y ambicioso que el de Ocampo, también quedó inconcluso, bien es sabido.

El padre Juan de Mariana intentó expurgar la historia de España de sus aspectos más legendarios estableciendo un relato consecuente y creíble, pero en llegando a temas de moros su tono afectivo cambia. Así se expresaba de emocional y contundente Mariana:

> Tuvo esta canalla su origen y principio en Arabia, y a Mahoma por caudillo, el cual primeramente engañó mucha gente con color de religión[68].

Y apostilla a esta frase en nuestra época el historiador Manuel Ballesteros:

> Es curioso cómo Mariana pierde la objetividad científica al hablar de enemigos de la fe[69].

Estos intentos tenían que afectar a los arabistas del siglo XIX que debían aún abrirse camino entre la pléyade de leyendas de orígenes contrarreformistas. José Antonio Conde, con todos sus errores, que el arabismo posterior ha destacado sobradamente, restituyó un relato sobre la conquista árabe que no enfatizaba la «traición» ni ningún otro episodio que pudiese dar lugar a lecturas exaltadoras del imaginario reconquistador. Las fundaciones *ex novo* recogen algunas leyendas. Es el caso de Kairuán:

> No falta quien diga que Cairvan fue poblada por el Wali Moavia ben Horeig, que al llegar al sitio de Cairvan de ahora, que era un valle de muy espesa arboleda, acogida de salvages fieras, leones, pardos, tigres y serpientes, dijo con altas voces: salid de este lugar, fieras que morais en este valle, salid, dejad este bosque y espesa selva; y lo dijo tres veces ó en tres

[67] *Ibid.*, pp. 290-291.

[68] J. de MARIANA, *Historia de España*, ed. M. BALLESTEROS.

[69] *Ibid.*, p. 42.

> días, y no quedó allí fiera, león, ó sierpe, que no dejase luego aquel bosque. Mandó á su gente cercarlo de altos muros, y fijó en medio su lanza y les dijo: Este es, este es vuestro Cairvan[70].

Cuando aborda la fundación de Fez por Muley Idriss también recoge las leyendas sobre la idoneidad del lugar:

> Cuentan que un judío, cavando los cimientos de una casa, halló una estatua de mujer que tenía en el pecho una inscripción que decía: en este lugar estaban los baños que habían durado mil años, se destruyeron para edificar un templo al servicio de Dios[71].

Conde, al subrayar la generosidad y bravura de los musulmanes en sus conquistas españolas, e igualmente en el heroísmo de los españoles, los pone en pie de igualdad, pero muestra la admiración que sentían los conquistadores por lo que conquistaban. Del tránsito del ejército de Muza de Mérida a Toledo, cuenta que:

> Ofreciéronse á los Arabes en esta marcha maravillosos puentes, obras de los antiguos Jonios, que nunca habían visto edificios de igual magnificencia, pues no parecían obras de hombres, sino de Génios divinos: sobre todo, les complacía la elegancia y la comodidad de los puentes del Tajo y del Guadiana[72].

Pero no hace referencias a nuevas fundaciones o refundaciones, como había hecho con Kairuán y Fez, las dos ciudades de mayor relevancia espiritual del imperio árabe del norte de África.

Ahora bien, el gozne que unió la polémica sobre el pasado islámico y las fantasías sobre las leyendas de la Antigüedad fue la llamada *Crónica del moro Rasis*. Según Pascual de Gayangos era comúnmente conocido que aquella había sido encargada traducir del árabe al portugués por don Dionís de Portugal; luego sería vertida al castellano.

> El traductor portugués se asegura haber sido Gil Pérez, clérigo, con auxilio de un moro llamado Maese Mohamed el alarife ó arquitecto, y de otros que no se nombran: del traductor castellano nada se sabe[73].

en opinión de Gayangos. Continúa situando el texto en el corazón de la antigua polémica de los falsos cronicones:

> Son varios los juicios que acerca de esta producción histórica han formado nuestros literatos. Los antiguos, como Morales, Mariana, Garibay,

[70] J. A. Conde, *Historia de la dominación de los árabes en España*-

[71] *Ibid.*, p. 98.

[72] *Ibid.*

[73] P. de Gayangos, *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, pp. 7-8.

> Zurita, Mármol, Rodrigo Caro y otros (la) citan á cada paso como obra auténtica y fidedigna: autores modernos y respetables la han calificado posteriormente de obra apócrifa y despreciable[74].

Sostiene a propósito de la parte de la crónica que recibió más ataques, la primera, referida a fenicios, griegos y romanos, que el ejemplar de Ambrosio de Morales está falto de esas páginas, y que en el otro conservado, el llamado códice toledano, contiene muy escasas noticias sobre ese período. Luego pone el dedo en la llaga en lo referente a la relación entre la *Crónica del moro Rasis* y los falsos cronicones:

> Durante los célebres hechos entablados en España á fines del siglo XVI y principios del siguiente sobre varios puntos de historia y disciplina eclesiástica, lucha en que gravísimos doctores y claros ingenios mancharon su reputación y buena fe, los unos inventando, los otros autorizando ciegamente [...] cronicones como los atribuidos á Flavio Dextro, Marco Máximo, Luitprando, Juliano, Auberto, San Braulio y otros. Tocóle también a la Crónica de Rasis el ser interpolada y añadida en muchos lugares[75].

Para Gayangos la parte que comienza en la batalla de Guadalete es la que puede ser considerada como auténtica, si bien el vínculo con los falsos cronicones ya está demostrado. Los deseos depuradores de Gayangos parecen bien marcados en sus descalificaciones de la crónica de Hernando del Pulgar sobre el origen de los reyes granadinos, y del uso que hizo de ella Conde:

> Esta producción es de poco o ningún valor para la historia, pues las noticias que contiene o están sacadas de nuestras crónicas ó fundadas sobre tradiciones populares que corrían en su tiempo. Hernando del Pulgar no era perito en la lengua arábiga, por lo tanto mal pudo tratar con acierto del origen de los Reyes de Granada, de sus guerras y sucesión. Así es que trastocando a cada paso la cronología, y trocando los nombres de los Reyes, ha hecho caer en el error a los escritores que le han consultado y seguido. Fue uno de ellos, don Antonio Conde, el cual no hallando en el Escorial otra alguna histórica relación al reyno de Granada posterior al año [...] y viéndose por otra parte empeñado en terminar su historia de la dominación de los árabes en España, no tuvo escrúpulo en seguir a Pulgar, Mármol u otros escritores[76].

La depuración de las fuentes sigue aquí ya a la ciencia positiva, con la cual a través de la escuela de Dozy principalmente se va abriendo camino el moderno arabismo. Pero la verdadera pasión de Gayangos, sabido es, fue la de coleccionista, tarea por la que fue muy discutido e incluso acusado de expolio a

[74] *Ibid.*
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*

favor propio y de los extranjeros enemigos de España. Cuando encuentra una bandera islámica perteneciente al emir Hixem Almuyad bellah en San Esteban de Gormaz, no duda para hacerse con ella en nombre de la Academia de la Historia en emplear todos los recursos, desde satisfacer económicamente al párroco hasta hacer académico al obispo de Burgo de Osma[77]. También en cierto momento reconoce que se ha curado ya de su pasión desmedida por los libros, que lo han llevado a convertirse en un auténtico bibliófilo[78], sujeto a pasiones encontradas.

La idea presente en Gayangos de que la primera parte del relato de Rasis era falsa quedó establecida como canónica.

> La negativa de Gayangos a creer —escribió Diego Catalán— que Gil Pérez encontrase en el original la historia de España anterior a la invasión musulmana que figura en su versión de la *Crónica* fue apoyada por la prestigiosa opinión de Dozy, con lo que esa importante sección de la obra siguió estando en entredicho[79].

Continúa Catalán sosteniendo que Ramón Menéndez Pidal se opuso a esa idea, pero que fue Claudio Sánchez Albornoz quien en su *Crónica del moro Rasis. Gil Pérez vindicado*

> logró probar, sin dejar lugar a la duda, que la versión de Mahomad y Gil Pérez nos conserva (con la fidelidad e infidelidad esperadas en una versión de su tiempo) es la Historia de España que, en la primera mitad del siglo x, escribió Ahmad ibn Mummad ibn Musa al-Razi, el historiador por excelencia («al-Tarijí») de al-Andalus y que Gil Pérez no «mintió» (o metió) en ella ni más ni menos que lo que le leyeron Mahomad y sus auxiliares moros[80].

Pero para don Claudio era difícil sustraerse a sus conocidas pasiones maurofóbicas, que con frecuencia se le escapan, en la misma medida que los insultos hacia don Américo:

> No es imposible que «Rasis» conociera y utilizara por sí mismo la crónica isidoriana, pero nuestra imaginación se resiste a representarse a un musulmán cordobés consultando tres fuentes cristianas diferentes, para trazar la historia hispano-gótica de Atanarico a Sisebuto[81].

Así las cosas, se reintrodujo la pasión maurofóbica/maurofílica en el interior de la vindicación de la crónica de Rasis, incluso cuando se le valoraba positivamente; todo ello con el fin de dejar entrever la superioridad de la cultura gótica, tomada presuntamente por el moro del «santo obispo» Isidoro. El movimiento

[77] *Expediente sobre el descubrimiento de una bandera árabe.*

[78] M. Carrión Gutiez, «D. Pascual de Gayangos y los libros».

[79] D. Catalán y S. de Andrés, *Crónica del moro Rasis.*

[80] *Ibid.*, p. xii.

[81] C. Sánchez Albornoz, «San Isidoro», p. 88.

de fondo al que se abona Albornoz está cercano al de Simonet: consiste en vindicar el pasado preislámico, y considerarlo clave en la configuración del Islam peninsular:

> En Elvira, la mezquita, empezada a construir por un compañero de Muza, tardó siglo y medio en ser terminada por el escaso número de musulmanes que había en la ciudad; mientras se alzaban en Granada cuatro iglesias[82].

Aunque reconoce que:

> No cabe negar el carácter mestizo de las formas de vida y de pensamiento de los hispano-musulmanes. Hubieron de ser el resultado de una simbiosis entre lo español preislámico y lo post-islámico oriental. Las esencias vitales hispánicas no pudieron evaporarse por artes de encantamiento[83].

En definitiva, frente al poderoso mito de al-Andalus, cuya encarnación última sería el reino nazarí de Granada, se alza el de la España intemporal, tan simple e indemostrable como el anterior. El problema para encontrar un relato común a la historia española reside en la imposibilidad de fijar el mito en un personaje fundador, un héroe cultural comúnmente aceptado, como Juana de Arco en Francia, y un relato que establezca con verosimilitud un consenso sobre la memoria histórica. El debate entre Américo Castro y Sánchez Albornoz, ambos exiliados republicanos, indica el último intento por intentar establecer ese relato común, y las consecuencias del fracaso se viven al día de hoy.

Así empezaba Castro su *España en la Historia*:

> Un país no es una entidad fija, un escenario en donde el tiempo va representando el espectáculo de la vida[84].

Castro indaga de hecho en el nombre y el quién de los españoles, preguntándose por el momento en el que arranca la historia peninsular desde el punto filológico. A raíz de esta concepción plural de la singularidad de España, Castro encuentra la oposición cerrada de Sánchez Albornoz. La sensibilidad del sureño —Castro entronca familiarmente con la andaluza Granada— vuelve a enfrentarse a la sensibilidad castellanovieja —Albornoz era de linaje abulense— como la de Ganivet se enfrentó a la de Unamuno en el terreno ensayístico con más de medio siglo de antelación. El ataque de Sánchez Albornoz a Castro es descalificatorio, y lo llama a un «arrepentimiento» que lógicamente nunca llegó; *dixit*:

> Desprecia Castro, con acritud, la erudición, y agitan sus páginas frecuentes ráfagas de injusto y, a veces, sañudo desdén por cuanto los estudiosos españoles han escrito acerca del pasado de su patria[85].

[82] Id., *El Islam de España y el Occidente*, p. 50.

[83] *Ibid.*, p. 116.

[84] A. Castro, *España en su historia*, p. 9.

[85] C. Sánchez Albornoz, *Españoles ante la historia*, p. 205.

Una vez más aflora el problema de la conspiración contra la «españolidad». Una concepción plural, escéptica y adaptada a la cotidianidad de la «vividura», expresión de reflejos diltheianos de Castro, frente a la unicidad y fidelidad trascendente del ser ontológico de Castilla. Esta parece ser la auténtica armadura y fractura profunda de España. Por la cual el mito de al-Andalus debe ser combatido por los santos y héroes reconquistadores. Pero este mito intermedio fracasó frente a la inmovilidad del mito de al-Andalus, internacionalizado, y el de la historia nacional.

Las posiciones «castristas», en buena medida influidas por el orientalismo[86], han tenido dos lecturas. Han sido absorbidas, de una parte, por verdaderos antagonistas de la narración predominante de la historia de España como Juan Goytisolo, que desde su autoexilio, no interrumpido tras la restauración democrática de la transición española, no ha movido un ápice sus posiciones críticas, iniciadas con la maldición que primero lanzó en «Reivindicación del Conde Don Julián». La segunda, menos radicalizada, enfatizó que la labor desconstructiva de Castro nunca llega a ser un negacionismo de la historia española, y está representada sobre todo por la antropología literaria de Francisco Márquez Villanueva. Ambas coinciden, no obstante, en la vindicación del horizonte del «mudejarismo», entendido como una relación armónicamente conflictual en el interior de la sociedad andalusí y castellana de la Baja Edad Media y el Renacimiento, cuyos resultados se pueden rastrear en el mundo literario.

Más allá de la ideología como categoría historiográfica: filias y fobias culturales

De la pobreza de la filosofía de la historia actual han dado cuenta algunos autores contemporáneos. Sólo el concepto de narración ha añadido nuevas luces al debate. La cercanía entre ciencias del lenguaje e historia ha venido a abrir nuevas perspectivas en buena medida.

> Es precisamente la tropología —se ha escrito— la que puede revelarnos cómo la disciplina de la historia realmente forma parte del esfuerzo occidental y fáustico de conquistar de manera cognoscitiva el mundo físico e histórico que habitamos[87].

En igual medida la confluencia entre historia y psicoanálisis o historia y antropología han contribuido a ampliar el debate y renovar las ciencias historiográficas. La conexión con la antropología, de la cual dan buena cuenta la gran cantidad de trabajos empíricos de la escuela de antropología histórica francesa, es de suma trascendencia, y en menor medida la conexión con el psicoanálisis, conexión a la que hemos hecho alusión en otros momentos, y sobre la que sólo tenemos escuetas pero fundantes reflexiones.

[86] I. Castién, «Américo Castro».

[87] F. R. Ankersmit, *Historia y tropología*, p. 27.

Para Certeau, muy en conexión con las epistemologías de Foucault y Lacan sobre la ontología del poder, pero también con la noción de estructura procedente de la antropología levistraussiana, «el psicoanálisis y la historiografía tienen dos maneras diferentes de distribuir *el espacio de la memoria*»[88]. Al sostener que «el primero reconoce lo uno en lo otro» y «el segundo pone uno al lado de otro», nos propone dos métodos de acercamiento a la realidad fundados respectivamente, el uno, psicoanalítico, en la imbricación, la repetición, el equívoco y el porqué, y el otro, histórico, en la sucesión, la correlación, el efecto y la disyunción. En la medida en que la historia tiene una parcela muy importante de ficcionalidad, de escape imaginativo —todos los historiadores inmersos en su documentos acaban imaginándose más allá de lo puramente empírico a sus actores, y dialogando con ellos en términos fantasmáticos— el psicoanálisis, en el vórtice de la antropología y de la historia, puede ofrecer elementos de análisis. De esta manera se responde igualmente a la supremacía, insuficiente supremacía, de la categoría gnoseológica de «ideología», ratio última para explicar los acontecimientos históricos. El régimen formativo de los estereotipos y las fobias y filias a que da lugar van más allá de la ideología, y sobre ellos se construye la narración histórica. En la desconstrucción de la narración es trascendente el punto de vista antropológico y psicoanalítico.

Una de las pruebas básicas que las religiones deben pasar es la de su análisis antropológico y psicoanalítico. El cristianismo abordó esta perspectiva dentro de su proceso de secularización, al igual que el judaísmo. No así el islam, sometido a fuertes tensiones internas. Como se he señalado en los años ochenta, se espera la confrontación del islam con la ciencia moderna, lo que no se ha producido. Así se puede entender que no hayan suscitado reacciones ni *fatwas* los libros de Benslama, en el que aborda psicoanalíticamente la figura de Mahoma, sobre todo en el período de su orfandad, y el de Hammoudi, que trata *more antropologico* la relación entre especulación urbanística en La Meca y religión[89]. Mientras esto no ocurra el mito sigue instalado en el corazón de la narración sobre al-Andalus, sustentando la ideología. Y el mito se vive con ansiedad.

Pero, ¿qué es lo que sustenta el mito sino las filias y las fobias culturales? Los mitos no son fríos cálculos, como parece deducirse de la antropología levistraussiana. Son construcciones cálidas, sometidas a las filias y las fobias. Los debates recientes en el marco de la prensa española, sólo de la prensa, y eso ya es de por sí un detalle de efimeridad y urgencia, a propósito de diversos temas tales como la enseñanza religiosa en la escuela plural, el tratamiento de privilegio conferido a la Iglesia católica en el marco de un Estado aconfesional o los problemas de imaginería suscitados por el asunto de la inmigración y del terrorismo islamista, se han escorado en campos contrarios, con argumentos a favor y en contra, a los cuales podría reconocérseles pertinencia en ciertos momentos, pero no en todos. Podríamos asegurar que al situar el discurso en el ámbito

[88] M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse*, p. 87.

[89] F. Benslama, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*; y A. Hammoudi, *Une saison à La Mecque.*

exclusivo de la prensa, el lugar de lo religioso en el mundo contemporáneo ha adoptado conscientemente, pues, una efimeridad que corresponde a las modas del siglo. Y con ello se ha hurtado al problema la posibilidad de encontrar soluciones originales. Por supuesto, las decisiones políticas tomadas con la urgencia del debate superficial y apasionado corren el riesgo de errar por caminos insospechados. Pero yo quisiera ir al fondo de estas diatribas que no son otras que el obstáculo epistemológico que constituye la oposición ente filias y fobias en el ámbito de la cultura.

El discurso sobre la filia aparece sobre todo en los diálogos platónicos, en concreto en *El banquete* y en *El Liside*. Quienes entienden del asunto han comprobado que existe una tendencia muy clara a confundir *eros* y *philia* en los exegetas del discurso platónico. Sin embargo, la mayor parte de los autores se inclinan a considerar la *philia* como una categoría superior al *eros*, que engloba a éste, pero que no queda disuelta en él[90]. Una suerte de comunión de las almas en las que se trasciende la naturaleza física de *eros*. La amistad al modo ático puede ser interpretada a partir de Platón como nacida de una disposición permanente, de una pasión o de una facultad, pero en cuyo nivel más alto se encuentra el desinterés y la práctica de la virtud. Aristóteles distingue tres tipos de amistad: aquella basada en la virtud, la que lo está en la utilidad y la que atiende al placer.

> La última, típica de los jóvenes, está marcada por la mudanza [...], la intermedia, más frecuente y tibia, dura hasta que finalizan los intereses, la primera de los hombres mejores, es más rara y sólida, y limitada al género humano, que es el que posee la capacidad de discernimiento»[91].

La mezcla entre pasiones y amistad rige la noción de ésta. La amistad unida a la virtud exige la creencia en un principio superior, que no es Dios que anularía toda posibilidad de llegar subordinando todo a su conocimiento. La tensión entre *philia* y *stasis*, entre amistad y enemistad, representada esta última en la guerra civil, sería una de las díadas constitutivas de la polis griega, al decir de F. Fusillo. La historia de la *philia* y de la *stasis* es la narración de una serie de conceptos ligados a las mismas como son isonomia, igualdad horizontal de los ciudadanos frente al poder jerárquico representado sobre todo por el tirano, o de otra parte la expiación, la purificación y la tragedia, capaces de evitar o superar las guerras civiles. La pregunta que históricamente nos hacemos aún es si es posible una comunidad ideal regida por la *philia* frente a la *stasis*[92]. Lo que sí es perceptible es que en la *philia* existe una amistad contenida, mientras que en la *stasis* se imponen las pasiones.

La amistad utilitaria y adolescente han erosionado los conceptos de la Antigüedad fundados en el desinterés y en la práctica de la virtud. Las pasiones y los intereses conforman el núcleo de la vida contemporánea, según O. Hirschman.

[90] M. Lualdi, *Il problema della philia e il Liside platonico*, p. 41.

[91] A. Illuminati, «De amicitia», pp. 52-53.

[92] F. Fusillo y M. Fimiani (eds.), «Philia/Stasis».

> Así, de una parte, —escribe Hirschman— la ventaja para perseguir el interés propio, y esta es la significación propia del adagio «el interés no sabría mentir y engañar». Pero de otra parte, es también una ventaja para el otro, porque una línea de conducta dictada por el interés deviene por así decirlo también transparente más que ser perfectamente virtuosa[93].

La práctica del comercio sería la llamada a moderar unos intereses que podrían convertirse en obsesivos de deberse al libre arbitrio de los sujetos. Pero la amistad en definitiva también se «comercializa», y aparece un nuevo tipo de «amigo», que es mixtura entre la antigua noción de amistad y la del cliente. Sólo en los *revivals* neoclasicistas, en los que la Antigüedad ha servido de norte a la vida de las élites se ha restablecido el criterio de la práctica de la virtud, y por tanto de la amistad desinteresada. En el mundo moderno, sin embargo, se nos dice que existe una gran erosión de los espacios de la amistad, frente al modelo de la Antigüedad, y que ha hecho su presencia la enemistad como categoría fundamental de la vida política. Esto significa la erosión definitiva de la vida de la polis que se ve entregada a una amistad que enfatiza necesariamente su carácter gratuito, y sobre todo a un estado de enemistad permanente[94].

Frente a ese mundo donde la amistad es utilitaria se enarbola la «amistad literaria», superior en cuanto presuntamente desinteresada. Esta amistad literaria supone que la literatura se encuentra más cerca del sentimiento y por consiguiente de la autenticidad, y parte de una crítica implícita a la vida social, de la cual se toman distancias. Frente a ella incluso se adopta de manera compartida una actitud humorística[95]. En la práctica esta norma frecuentemente suele ser transgredida, y son numerosas las acusaciones de que el alto concepto de la amistad esgrimido por los literatos está anulado por el clientelismo, una dimensión de las relaciones sociales que excluye el desinterés. Lo dice bien claro Blanchot: «La amistad, esta relación *sin dependencia* (subrayado nuestro)». La separación y no la complicidad total en la confidencia aparece como el aspecto nodal de la relación amical:

> Aquí, la discreción no está en el simple rechazo de hacer confidencias [...], sino que ella es el intervalo, el puro intervalo que de mí y de aquel otro que es un puro amigo, medida de todo aquello que hay entre nosotros, la interrupción del ser que no me autoriza nunca a disponer de él, ni de conocimiento de él (aunque fuese para alabarle) y que, lejos de impedir toda comunicación, nos relaciona al uno y al otro en la diferencia y probablemente en el silencio de la palabra[96].

La gratuidad y la distancia marcan la relación de amistad.

[93] A. O. Hirschman, *Les passions et les intérêts*, p. 49.

[94] E. Rersa, «Amizie paradossali».

[95] R. A. Sharp, *Friendship and Literature*, p. 39.

[96] M. Blanchot, *L'amitié*, p. 328.

Pero quizás lo que más nos preocupa no es tanto la *philia* proporcionadora de razones humanas de amor y desinterés, sino la *phobia*, para cuyo análisis hay que recurrir al concepto de *fantasma*, puesto que su régimen es nocturno. Para Freud y para su discípula Klein la formación del *fantasma* responde a criterios sexuados, cuyo eje matricial está en la relación entre el bebé y la madre en las primeras edades, sobre todo antes del destete. Las pulsiones que forman el fantasma y lo modelan a lo largo de la historia del individuo serían sexuales[97]. Esta explicación monocausal para un historiador o un antropólogo resulta insatisfactoria y simplificadora por más que se complique teóricamente. Resulta más atrayente el punto de vista jungiano sobre el particular, que enfatiza el papel del «espíritu», y el origen de las pulsiones no en la libido sino en éste y en la formación de los arquetipos. Aunque cabe distinguir entre arquetipo y estereotipo, ambos derivan de tipos o repeticiones seriadas; la fobia cultural se ancla en el rechazo a la amenaza de los tipos iguales, y se introyectan y convierten en una pesadilla. Aquí surge la noción de *fantasma cultural* que no puede ser adjudicada a una pulsión sexual, sino a la presencia de la ausencia de una cultura ausente del territorio por expulsión, exotizada para alejarla completamente en el imaginario, y cuyo rastro no es posible borrar, a pesar de las medidas tomadas en este sentido[98]. El fantasma cultural crea filias externas que incrementan la «leyenda negra» y en la misma medida fobias internas, que se nutren de la impotencia para demostrar positivamente la inferioridad del fantasma. En el terreno estrictamente psicológico no parece pertinente unir obsesión y fobia, ya que la primera propende a la acción y la segunda inhibe de la misma[99]. En el cultural, sin embargo, no cabe disociar ambas modalidades de distorsión en el sentido, ya que alternativamente se pueden vivir fases de acción y de encierro.

Todavía recientemente, no más el año pasado, tuve ocasión de asistir a un acto académico consistente en la publicación de un libro sobre el concilio de Elvira en el que autor, un conocido arqueólogo jesuita, arremetió contra quienes dudaban aún de la existencia de una Granada romana. Lo hizo con una violencia inusitada, que denotaba la viveza de la polémica sobre los orígenes de una ciudad cuyos cuarteles de nobleza son disputados entre el Islam y la Cristiandad. La actualidad de lo fóbico era puesta de manifiesto una vez más. La vigencia de lo fílico también. Al fin y a la postre la *philia* es una actitud más humana y lógica que la *phobia*, pero a condición de no quedar atrapados por la misma, sobre todo cuando a discernimiento científico e intelectual se refiere. ¡Porque un exceso de *philia* conduce a la *phobia*! Fácil es entender estas basculaciones en el mundo de las pasiones. Separar conocimiento y pasión no es tarea fácil, sobre todo cuando nos enfrentamos a un asunto como los mitos de fundación y los debates que históricamente han suscitado.

[97] M. Perron-Borelli, *Les fantasmes*.

[98] J. A. González Alcantud, *Lo moro*.

[99] G. Bayle, *El tesoro de las fobias*, p. 112.

DE REINHART DOZY À ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL OU DE L'ÈRE DES RÉVOLUTIONS À CELLE DE L'ISLAMOLOGIE

Gabriel Martinez-Gros
Université de Paris 8

L'Islam a-t-il une histoire ? Est-ce un objet historique ? Au premier abord, la question est incongrue. L'Islam médiéval a compté quelques-uns des historiens les plus prolixes et les plus pénétrants que nous connaissions, et l'ampleur de leur description du monde n'a guère d'équivalent en Chrétienté à la même époque. Et pourtant, voici ce qu'en dit Évariste Lévy-Provençal au début du chapitre qu'il consacre à la vie privée dans l'Espagne musulmane :

> Est-il nécessaire, en abordant ce chapitre, d'avertir le lecteur qu'il se leurrerait en supposant qu'au x^e^ siècle comme à l'époque de l'émirat et celle qui a suivi la chute du califat jusqu'au parachèvement de la reconquête chrétienne, la vie privée des citadins de l'Espagne musulmane a différé autrement que par de menus détails de celle de leurs contemporains d'Afrique du Nord et de l'Orient méditerranéen ? C'est tout juste si le caractère insulaire du pays, sa physionomie déjà européenne, ont pu à la longue imprimer sur certains aspects de cette vie privée une sorte de cachet « régional », à proprement parler « andalou ». Mais on peut affirmer que, dans leur ensemble et en dépit de ce « régionalisme » d'ailleurs assez malaisément perceptible, les habitants des villes de la Péninsule n'ont jamais cessé de respecter avez zèle les règles que, dès l'origine, l'Islam a su imposer à ses adeptes pour leur comportement de chaque jour dans leur milieu social et familial, en codifiant de manière uniforme la plupart des réactions de l'individu en face des circonstances, courantes ou fortuites, qui marquent le déroulement de sa propre existence et de celle de ses proches. Aussi bien ne propose-t-on pas dans les pages qui vont suivre de brosser un tableau complet, qui ne serait fait que de touches d'emprunt, de la vie quotidienne des habitants de l'Espagne califienne, aristocrates de la *khassa* ou prolétaires de la *'amma* des villes. D'autant plus que ce n'est que par exception que les littérateurs arabes d'Occident acceptent de nous faire pénétrer, d'une manière extrêmement discrète, dans l'intimité de certains personnages dont ils retracent la carrière. Mais, on le répète, ces rares intrusions dans un domaine traditionnellement gardé entre tous permettent au moins de nous assurer que les Andalous, magnats, bourgeois ou gens d'humble condition n'avaient pas, une fois franchi le seuil

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 51-65.

> de leurs demeures, un genre de vie domestique qui tranchât en quelque manière sur celui des citadins de l'Ifriqiya, de la Syrie ou de l'Iraq[1].

L'islam donc, au sens le plus strict et le plus étroit : non pas tant la foi et ses troubles que la loi, la coutume et la pratique qui colorent tout le quotidien sans en rien excepter et sans en rien laisser paraître. Car c'est tout au plus si l'historien intrus entrevoit, derrière un rideau inopportunément soulevé, un monde où il n'est pas convié. Et le peu qu'il en aperçoit suffit à le confirmer dans sa conviction : si l'on n'y voit rien, c'est qu'il n'y a rien à voir. Rien de ces particularités, de ces délicates ondulations du paysage du temps et de l'espace dont on fait généralement matière d'histoire. Non pas que la possibilité en soit totalement exclue : une incidente ici, une précaution là, laisse la place à un « localisme », « andalou » — mais dans les deux cas les guillemets viennent souligner ce que l'accès au texte de ces mots roturiers, peut avoir d'incongru, comme un bourgeois, gentilhomme d'hier, qu'on présenterait avec un sourire d'indulgence gênée à Versailles. Un troisième terme n'a même pas franchi l'obstacle, et sa présence reste implicite : « rural » n'est dit qu'en creux, par exclusion, et par l'insistance que met l'auteur à donner la norme pour urbaine. Car c'est bien là le cœur du raisonnement : du Maroc à l'Inde, règne l'Islam, inviolable, immuable, séculaire. Il peut arriver, le spécialiste condescend à l'admettre, que subsistent des résidus d'autres cultures, d'autres pratiques, logés dans les réduits ruraux et dans les périphéries de la norme impériale. Il avouera volontiers qu'en effet, dans les îles de la Sonde, en Afrique subsaharienne, dans les marges steppiques de l'Asie centrale, dans les montagnes berbères, de vieilles formes, des croyances archaïques, troublent encore l'eau pure de l'Islam véritable. Mais l'islamologue et l'Islam le plus fondamentaliste se rejoignent du moins sur deux points : d'une part, il existe un islam véritable et normatif, aisément identifiable à ses principes et à ses pratiques, et répandu partout où il a triomphé des résistances locales[2] ; d'autre part, ce triomphe est à terme inéluctable, dans la mesure même où ces résistances sont décrites comme des particularismes, face à un Islam universel. Marchant hardiment au bout de cette logique, Lévi-Provençal propose à son lecteur, une dizaine de pages après le passage qu'on vient de lire, des photographies de la vie quotidienne ; non pas celles de Cordoue au x^e^ siècle bien sûr, mais celles de Fès au début du xx^e^ siècle — c'est tout comme, puisque rien n'a changé, puisque rien ne peut changer pour l'essentiel en pays d'Islam[3].

[1] E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, pp. 397-398.

[2] La preuve la plus massive en est bien sûr l'universalité du droit musulman, en particulier du droit sunnite et de ses quatre écoles autorisées. Il est significatif que l'islamologie — l'étude de la religion musulmane — ait notablement progressé, à l'intérieur même du champ des études islamiques ou orientalistes, à la fin du xix^e^ et au début du xx^e^ siècle, quand l'étude de l'énorme masse du *fiqh* (du droit) y a été entreprise, au détriment d'une histoire politique jusque-là dominante.

[3] *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, pp. 416-417 : ces photographies sont tirées de R. Le Tourneau, *Fès avant le Protectorat* ; on y voit le maître et les élèves d'une école coranique, une maison en encorbellement dans une vieille rue, un four banal.

Mais ce que dit Lévi-Provençal n'est-il pas une évidence, ou du moins une constante de l'observation occidentale des sociétés islamiques ? L'omniprésence de la religion et des mœurs qu'elle commande n'a-t-elle pas toujours frappé l'historien comme le voyageur en terre d'Islam — et restreint, du même coup les mouvements de curiosité de l'un comme de l'autre ? L'Islam, au-delà de ses croyances et de ses pratiques aurait d'abord et toujours été le monde d'un secret interdit.

C'est ce qu'on croit savoir, et c'est ce que le renouveau du fondamentalisme contemporain voudrait faire croire. Mais bien sûr, la réalité est plus complexe, plus mouvante, simplement plus historique. Mon ambition est ici de l'examiner d'un pôle à l'autre de l'historiographie en langue française d'al-Andalus, à savoir l'*Histoire des musulmans d'Espagne* de Reinhart Dozy, et l'*Histoire de l'Espagne musulmane* d'Évariste Lévi-Provençal.

Dozy, ou les matériaux d'une histoire

En effet, malgré la valeur que Lévi-Provençal reconnaît aux pages de Dozy, ces deux histoires générales d'al-Andalus, les seules de cette ampleur écrites à ce jour, se distinguent très nettement. Et d'abord sur un point décisif : l'œuvre de Dozy présente à proprement parler une histoire, c'est-à-dire un récit dont le sens émerge des articulations chronologiques que l'auteur choisit, et qui présente une version d'ensemble, un sens global d'al-Andalus. On ne s'en étonnera pas trop si on considère que Dozy écrit en 1860-1863, à l'heure où éclosent, partout en Europe, les premières grandes synthèses qui sont encore aujourd'hui le vieux fonds de notre patrimoine historiographique : *Histoire de l'Angleterre* de Macaulay en 1855, *Histoire romaine* de Théodore Mommsen dont le premier tome est traduit en français en 1863, *La cité antique* de Fustel de Coulanges en 1864, *Histoire du Portugal* d'Herculano en 1863, *Le Moyen Âge* de Michelet en 1869. C'est dans ces mêmes années 1860-1867 que la Real Academia de la Historia, sous l'impulsion de Pascual de Gayangos, lance ses grandes enquêtes sur les minorités qui firent l'Espagne (mozarabes, mudéjars et morisques[4]).

Peut-être, avec et avant tous ceux-là aurait-il fallu citer l'*Essai sur le Véda* (1863), d'Émile Burnouf, exploration finale, ou presque, de la découverte de l'immense continent indo-européen engagée par William Jones à la fin du siècle précédent. Le *fait* indo-européen, linguistiquement établi dans la première moitié du XIX^e^ siècle, mais rapidement généralisé et amplifié en analyse ethnique de la diversité humaine, milite alors dans le même sens que l'héritage de la Révolution française, c'est-à-dire en faveur de la reconnaissance des peuples dans l'histoire[5]. Plus exactement, si les acteurs de l'histoire sont les peuples — et non

[4] Voir G. Martinez-Gros, « L'historiographie des minorités dans l'Espagne des années 1860 ». Les juifs avaient été les premiers étudiés par José Amador de los Ríos dans ses *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España.*

[5] Je souligne *fait* indo-européen, comme le fait François Hartog dans sa préface à la réédition de la *Cité antique* de Fustel de Coulanges, p. XIII. L'existence d'un groupe de langues indo-européennes, étendu de l'Irlande (ou des Amériques) au nord de l'Inde, est un fait avéré, pour nous

les grands hommes ou la divine Providence —, la tâche première de l'historien est de les reconnaître, de les isoler et de les décrire, comme le fait le biologiste des bactéries[6].

Aussi l'*Histoire des musulmans d'Espagne* de Dozy commence-t-elle par une longue description de ces Arabes qui tiennent le premier rôle dans son récit. Un peuple longtemps libre, puisqu'il ignora l'État jusqu'au Message de Muhammad, et qui en garda longtemps, au cœur même de la nouvelle religion musulmane qu'il avait créée et adoptée, un scepticisme, une liberté de ton et de mœurs, dont on sent bien qu'ils recueillent l'approbation et la sympathie de Dozy[7]. Une des caractéristiques de ces premières synthèses historiennes, qui creusent les fondations d'un savoir totalement neuf, c'est qu'elles s'appuient les unes sur les autres, et que la comparaison y éclaire souvent la pensée de l'auteur et l'esprit du lecteur. Dozy y est d'autant plus enclin qu'élu en 1850 au professorat d'histoire de l'université de Leyde, faute de chaire d'études orientales vacante, il y prit la charge d'enseigner l'histoire « moderne » — celle de la Révolution française et de ses lendemains[8], mais aussi celle des révolutions d'Angleterre, dont le livre de Macaulay offrait une version libérale en accord avec ses propres conceptions politiques. Ainsi, écrit-il que « les Arabes et leur aristocratie » figurent dans l'Empire islamique qu'ils créent le « principe de l'indépendance individuelle, comme les Germains en France et en Italie » ; en un mot le germe de la liberté, associé, comme chez Boulainvilliers ou encore chez Tocqueville, à l'élite nobiliaire[9].

Dozy est donc, logiquement, parmi les rares auteurs, tant parmi les anciens que parmi les modernes, qui prennent le parti des Omeyyades, Arabes nobles et musulmans tièdes, contre le camp d'ʿAlī, des Abbassides, et des dévots. C'est, à ses yeux, faire le choix du scepticisme aristocratique contre le fanatisme des zélotes. ʿAlī est une sorte de Cromwell manqué, et ses premiers partisans kharijites, le crâne rasé comme les *Roundheads*, tiennent le rôle des niveleurs fanatiques de l'armée du Parlement d'Angleterre[10]. Les Arabes seront peu nombreux, nous dit

comme pour le XIX^e^ siècle. En revanche, les érudits, les penseurs, et quelquefois les hommes politiques du XIX^e^ siècle y ajoutent la conviction d'un peuple originel indo-européen, et d'un groupe de peuples contemporains qui en descendent. Enfin, ils accordent à ces peuples des caractères, des mérites ou des défauts, et des capacités propres. C'est évidemment à ces deux derniers points que l'histoire a renoncés après 1945.

[6] En dressant le tableau général des peuples, l'historien applique aux réalités lointaines du passé ou de l'« Orient » le même traitement que les politiques du XIX^e^ siècle à la masse humaine du continent européen, où se dégage peu à peu, pour la première fois aussi nettement, la carte des « nationalités » qui le constituent encore. On sait qu'on a désigné le premier XIX^e^ siècle (qu'on l'arrête en 1848 ou en 1870), sous le nom d'« ère des nationalités », et la Révolution de 1848 sous celui de « Printemps des peuples ».

[7] Voir G. Martinez-Gros, « "Andalou", "Arabe", "Espagnol" ».

[8] Mais aussi de son poids sur l'étude du passé ; Dozy consacre son premier cours universitaire, en 1850, à « L'influence des révolutions de France sur l'histoire du Moyen Âge ».

[9] *Histoire des musulmans*, t. II, p. 113.

[10] *Ibid.*, t. I, pp. 89, 95, 97. D'Ibn al-Zubayr, fils d'un des plus importants compagnons du Prophète, Qurayshite et « anti-calife » à La Mecque entre 682 et 693, Dozy dit qu'il représentait les intérêts de la « Haute Église » (High Church, au XVIII^e^ siècle la tendance la plus hostile au secta-

Dozy, dans ce camp des pieux, où afflueront vite au contraire les convertis : en Orient les Persans, rompus aux disciplines philosophiques et théologiques, véritables créateurs du dogme musulman, beaucoup plus ardents dans leur foi que les Arabes, « indifférents *(à la religion)*, et qui devaient le rester[11] » ; au Maghreb les Berbères, ces « Écossais de l'Islam[12] » ; et les Espagnols, le plus dévot et le plus superstitieux des peuples d'Europe, le plus zélé et le plus païen à la fois[13]. Ce sont eux qui vont porter, contre le scepticisme aristocratique des Arabes, l'idée monarchique et religieuse[14].

L'avantage décidément donné aux Arabes sur les Berbères et surtout sur les Espagnols, peut aujourd'hui étonner. Il est en fait d'une grande banalité pour le lecteur français du milieu du XIX^e^ siècle. Il suffira pour s'en convaincre de feuilleter la volumineuse *Histoire des mores mudéjars et des morisques, ou des Arabes d'Espagne sous la domination des chrétiens,* publié en 1845 par le comte Albert de Circourt. Libéral et catholique, correspondant de Tocqueville, Circourt s'y livre à une charge anti-espagnole directement héritée du discours des Lumières, où les « Arabes d'Espagne », pour reprendre ses termes, jouent tout à la fois le rôle des victimes et des témoins accusateurs de la barbarie ibérique.

Il n'est pas sans intérêt de résumer rapidement les points forts de cette « légende noire » dont nous retrouverons de place en place les résurgences. Il y faut citer d'abord le fanatisme religieux, d'une violence souvent gratuite[15] ; il explique que le combat désespéré des musulmans vaincus se soit prolongé pendant huit siècles, quand une attitude plus tolérante aurait réduit de beaucoup sans doute la durée de la guerre de Reconquête ; le choix systématique de l'exclusion religieuse se fit surtout, insiste Circourt, au détriment de la fusion des races — l'Espagne reconquérante évita les « collisions de détail », mais maintint soigneusement la distinction entre les races, « et on doit attribuer *(à ces mesures)*

---

risme protestant à l'intérieur de l'Église anglicane, surtout représentée dans la haute hiérarchie de l'Église d'Angleterre), [*Ibid.*, p. 92].

[11] R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme,* trad. V. Chauvin, p. 193. Les premières sectes musulmanes, fondées sur les contradictions du Coran à propos de la prédestination apparaissent en Iraq, terre babylonienne « où la race sémitique et la race perse se rencontrent » (*Ibid.*, p. 201).

[12] Id., *Histoire des musulmans,* t. I, p. 149. Tant dans ce livre que dans son *Essai sur l'histoire de l'islamisme,* Dozy se montre particulièrement dur pour les Berbères, leur « crédulité », leur « vénération des prêtres », et leur égalitarisme primitif. L'islam, dit-il, fut aussi bienfaisant dans son œuvre civilisatrice des Berbères qu'il l'est encore aujourd'hui (en 1860) pour les peuples d'Afrique centrale. Encore à l'heure actuelle, ses conceptions morales et spirituelles sont « très au-dessus » des Berbères (*Ibid.*, pp. 344-345).

[13] Id., *Essai sur l'histoire de l'islamisme,* pp. 345-347 ; ce jugement apparemment contradictoire peut étonner un lecteur contemporain. Il s'éclaire si on songe qu'il est porté par un protestant libéral d'Europe du Nord du XIX^e^ siècle, pour lequel modération, raison et religion s'allient naturellement contre leurs contraires, fanatisme, obscurantisme et paganisme.

[14] En Espagne, les Arabes, très peu nombreux, ne se seraient attachés à la religion musulmane que sous l'influence des Berbères et des Espagnols surtout (R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme,* p. 347).

[15] Ainsi le massacre de la population musulmane de Baeza par les forces d'Alphonse VIII après Las Navas, bloque pour plusieurs années la reconquête de la vallée du Guadalquivir.

en grande partie les désastres qu'une politique tolérante, vigilante et active aurait empêchés[16] » ; désastres que la marque indélébile laissée sur le caractère espagnol par la guerre de *Reconquista* transportera dans le Nouveau Monde :

> Les Espagnols, entre toutes les nations, n'ont su conquérir, ni en Espagne, ni en Amérique [...] Ils n'ont su que faire disparaître les races, et non les assimiler [...] Jamais ils n'ont connu les Mores ni les Indiens[17].

À cette cécité historique s'ajoutent, chez les Espagnols, l'indolence et l'inefficacité, qu'on oppose volontiers au savoir-faire de leurs ennemis :

> Les mores avaient longtemps été supérieurs aux Espagnols, et toujours leurs égaux dans la civilisation en général ; les morisques conservèrent cette supériorité en tout ce qui touche à la civilisation matérielle, les arts utiles[18].

Enfin, l'incapacité à refréner leurs passions religieuses et meurtrières tient, en particulier en Castille, à l'ascendant qu'y a pris le peuple, ou la plèbe, sur l'esprit public ; en Aragon, les pulsions plébéiennes sont mieux contenues par une société plus aristocratique et mieux équilibrée[19]. Circourt y voit une leçon pour le gouvernement français, sollicité de ne pas céder aux clameurs populaires en retirant à l'armée la haute main sur l'administration de l'Algérie, dont c'est la première mention dans ce débat. Cette critique du peuple et de ses excès s'inscrit évidemment en faux, ou en creux, contre l'idéologie « populaire » de ce long XIX^e^ siècle romantique, qu'un Amador de los Ríos, entre autres, devait illustrer quelques années plus tard dans son *Historia crítica de la literatura española*[20].

Des musulmans d'Espagne, Circourt a moins à dire : ils ne sont convoqués dans le récit que pour y exhiber les plaies que leur ont infligées les Espagnols, cible véritable de *L'histoire des mores*. Sinon que ce mot « musulman », que Dozy choisira de placer dans son titre, figure à peine dans le texte de Circourt. L'époque que nous nommons « musulmane » ne doit son unité qu'à la *Reconquista*. En face se succèdent les Arabes (entre la conquête et la fin des Taifas) ; les Africains ou Berbères (aux XII^e^-XIII^e^ siècles) ; et enfin les mores — quelquefois « Andalous » — de Grenade, contemporains des mudéjars et prédécesseurs des morisques (XIII^e^-XVII^e^ siècles). De très loin, chez Circourt comme chez nombre

[16] *Histoire des mores mudéjars et des morisques*, t. I, p. 156. Ou encore : Alphonse VII, au moment de la débâcle almoravide, devient le chef de la confédération des *Andalous* — le terme triomphe ici de « mores », plus fréquent chez Circourt. Mais il gâche sa chance en faisant célébrer une messe dans la mosquée de Cordoue.

[17] *Ibid.*, t. II, p. 229.

[18] *Ibid.*, t. II, p. 162.

[19] *Ibid.* Sur la comparaison entre la reconquête aragonaise et la castillane au XIII^e^ siècle (t. I, pp. 170-171) ; sur la supériorité de la constitution aristocratique aragonaise sur « l'anarchie castillane » et l'instinct destructeur du peuple castillan « qui dicte les lois vexatoires contre les mores » (t. II, pp. 269-272) ; la supériorité du *Fuero* de Valence sur ceux de Castille (t. I, p. 251).

[20] Madrid, 1861-1865 (7 vol.).

de ses contemporains, y compris Gayangos, domine l'intérêt pour les derniers. Le jugement qu'on porte sur chacune de ces époques et de ces peuples varie en effet à l'extrême. Les Arabes, sectateurs d'une religion fausse mais simple, sont sévères par nécessité lors du mouvement des martyrs de Cordoue, mais généralement tolérants par calcul[21], chevaleresques par goût[22]. Les Berbères en revanche sont aussi fanatiques et détestables que leurs adversaires chrétiens ibériques, et détestés des Andalous — c'est ici que le terme apparaît[23]. Enfin les mores de Grenade méritent le jugement le plus favorable : à la fois « guerriers et industrieux », sobres, efficaces et vertueux et bien gouvernés, à l'exact inverse de leurs vainqueurs castillans[24]. Ce tableau idyllique d'un gouvernement éclairé exercé sur une population sage, fière et laborieuse se retrouve presque à l'identique quelques années plus tard sous la plume de Pascual de Gayangos[25]. C'est que ces mores, comme plus tard leurs descendants morisques, manifestent tous les traits de l'Europe — ce « type mauresque, fusion des idées de l'Orient et de l'Occident » qui domine l'Espagne musulmane depuis qu'elle a repris la science et la littérature des Byzantins et des mozarabes, aux X^e^-XI^e^ siècles, mais qui s'affirme ensuite au fil des siècles contre la double barbarie des Berbères et des Espagnols[26]. Type européen si clairement dominant chez les morisques, au XVI^e^ siècle, que Circourt les juge « bons chrétiens », les décrit comme des alliés naturels de la France d'Henri IV, dont il regrette que le gouvernement ne leur ait pas offert un asile plus généreux au moment de l'expulsion ; et qu'il ne s'étonne pas, en revanche, de les savoir massacrés par les tribus arabes sur les rivages de l'Afrique du Nord[27].

Le triomphe des Andalous

Voici plantés les caractères des personnages, l'*Histoire des musulmans d'Espagne* peut commencer. Selon Dozy, le premier siècle de la domination islamique sur l'Espagne est celui des Arabes, vainqueurs et retranchés

[21] *Histoire des mores mudéjars et des morisques*, t. I, pp. 42-54. Le nombre est aux chrétiens, et trop de rigueur religieuse ramenerait les musulmans vers le califat véritable (des Abbassides). Les Omeyyades en effet ne sont que des usurpateurs. Usurpation sur usurpation : al-Manṣūr sape, toujours par calcul politique, les préjugés religieux et il est supposé s'appuyer sur les mozarabes (*Ibid.*, t. I, p. 56).

[22] La chevalerie eut son berceau à Cordoue. Il faudrait ici évoquer Viardot, inspiré par Ginés de Hita, et avant lui Washington Irving (*Ibid.*, t. I, p. 55).

[23] À propos de la bataille de Zallāqa, où les Almoravides laissent les chrétiens enfoncer les lignes des *Andalous* (*Ibid.*, t. I, p. 109).

[24] *Ibid.*, p. 213 (sur le gouvernement exemplaire des Naṣrides) ; p. 215 (chevalerie et industrie) ; pp. 237-238 (arts, agriculture et industrie).

[25] *History of the city of Granada*. Sur l'importance de l'exposition universelle de Crystal Palace en 1851, voir S. Makariou et G. Martinez-Gros, « L'Alhambra de Granada ».

[26] Comte de Circourt, *Histoire des mores mudéjars et des morisques*, t. I, p. 56.

[27] *Ibid.*, respectivement t. II, pp. 162 et 171, 175-179, 214, et 193 (« Pour qui connaît les Arabes de l'Afrique occidentale, cela n'a rien d'étonnant »).

à l'écart de leurs sujets indigènes. Le moment décisif est celui de la révolte d'Ibn Ḥafṣūn, qui soulève, avec d'autres, la population « indigène » convertie contre les exactions de l'aristocratie arabe. C'est contre les Arabes en effet, et non contre la monarchie omeyyade, que l'insurrection est dirigée. Malgré son échec apparent, l'entreprise d'Ibn Ḥafṣūn est en ce sens un succès[28]. Elle brise, au profit du souverain de Cordoue, l'arrogance et le pouvoir de l'aristocratie arabe. La monarchie absolue, qui prend en Espagne la forme et le nom du califat, émerge de la chute de Bobastro, bastion d'Ibn Ḥafṣūn, mais aussi de la répression des sécessions arabes — celle des Banū Ḥajjāj en particulier à Séville. Les Omeyyades désormais tout-puissants, entre 935 et 1010, confortent une « fusion des races » qui tourne à l'avantage de la majorité indigène et au détriment de la minorité arabe, comme les Gallo-Romains imposèrent leur langue et leur culture aux Francs, comme les Slaves s'imposèrent aux Russes d'origine scandinave, ou aux Bulgares turcs, comme les Saxons assimilèrent les Normands en Angleterre. C'est un peuple nouveau qui naît au x^e^ siècle, et c'est lui qu'on peut nommer « andalou ». Sa religiosité et son sentiment monarchique attestent de ses racines indigènes, et de son éloignement du sentiment aristocratique et sceptique des Arabes. Cette *nation* andalouse nouvelle nourrit l'apogée impérial du pouvoir omeyyade de Cordoue, qui succombe en 1010 à son propre succès, aux idées et aux classes nouvelles que la prospérité de sa domination a accumulées dans les faubourgs de sa capitale. Une révolution populaire y éclate, qui donne libre cours à la violence de la populace et brise l'unité d'al-Andalus. À terme cependant, c'est une forme de bourgeoisie, assez comparable à celle du Quattrocento italien, qui tire avantage de l'ère des Taifas. Les Abbadides, seigneurs de Séville, la plus puissante des Taifas, sont d'origine obscure, mais riches, habiles, éclairés[29].

Le plus remarquable, dans ce bref aperçu de l'*Histoire* de Dozy, c'est que le lecteur européen, et plus encore français, y reconnaît une séquence d'événements familière : la Fronde, puis Louis XIV et Versailles, Richelieu, la Révolution, le triomphe de la bourgeoisie. Certaines constantes de l'histoire, certaines lois peut-être, semblent s'en dégager. Et ces lois s'appliquent universellement, par-deçà comme par-delà les Pyrénées, par-deçà comme par-delà la ligne de séparation de l'Islam et de la Chrétienté. Les mouvements de fusion des nations, de construction des États, d'émotion ou de révolution populaires, de Lumières et de progrès y sont indifférents à la religion dominante ; ou plutôt, ils la transforment ou la balayent comme toutes les autres institutions. Le passé de l'Islam en témoigne, aux yeux de Dozy, comme celui de la Chrétienté ; son avenir n'échappera pas aux bouleversements qui secouent l'Europe depuis la fin du XVIII^e^ siècle[30].

[28] G. Martinez-Gros, « "Andalou", "Arabe", "Espagnol" », et en particulier, sur la « fusion des races », pp. 123-125.

[29] G. Martinez-Gros, « Le recul de la crise dans l'historiographie andalouse », pp. 97-98.

[30] R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, pp. 430 et 483, sur les progrès de l'indifférence religieuse, en particulier en Iran.

Lévi-Provençal : contre l'histoire ?

Si on consulte, dans l'*Histoire de l'Espagne musulmane* d'Évariste Lévi-Provençal, le récit des mêmes événements cruciaux qu'y reconnaît Dozy, la révolte d'Ibn Ḥafṣūn et la révolution de Cordoue, on est assez surpris de n'y trouver que des questions sans réponse. Ibn Hafsun ? Un révolté au caractère insaisissable, « opportuniste », sensible à l'humeur et au climat du moment. Un certain talent, mais aucune suite dans les idées. Puis :

> A-t-il même un véritable idéal ? Il est permis d'en douter. S'il avait réellement voulu libérer le territoire d'al-Andalus de l'envahisseur étranger pour y instaurer un gouvernement en quelque sorte national, aurait-il à ce point manqué de suite dans les idées ? [...] Les historiens modernes qui ont retracé la carrière d'Ibn Hafsûn ont probablement exagéré son rôle politique en lui attribuant des visées qu'il ne songea sans doute jamais à faire siennes [...]. Et ce ne fut pas sans doute le moindre mérite de l'émir ʿAbd Allah que d'avoir su, avec des moyens réduits, faire inlassablement front devant un adversaire à l'activité trop diffuse [...], en l'entretenant dans une guerre d'usure interminable, puisque la rébellion du reste du pays lui interdisait d'essayer d'en finir une bonne fois avec lui[31].

En bref, un chef de tribu frileusement replié sur sa montagne, que l'étroitesse de ses conceptions politiques empêche de saisir les occasions qui s'offrent à lui, et plus encore de concevoir un plan d'ensemble, cohérent et mené à terme avec ténacité ; toutes qualités qu'il faut au contraire reconnaître à son adversaire, l'émir de Cordoue, dont les moyens sont pourtant limités. D'un côté, une sorte d' ʿAbd al-Krim, de l'autre la patience et la fermeté d'un grand administrateur colonial, Galliéni ou Lyautey. Sinon que l'Ibérique joue ici le rebelle maghrébin, et ʿAbd Allāh reçoit le rôle du Français. Sans doute cette répartition des personnages tient-elle à une communauté de situations, au moins dans l'esprit de Lévi-Provençal : les Omeyyades, comme les Français, sont étrangers à la terre qu'ils dominent. Aussi convient-il, précisément, d'ôter sens aux mouvements réputés erratiques des indigènes[32].

La révolution de Cordoue de 1009-1010 ? Une dislocation « du conglomérat peu homogène des populations andalouses », sans doute. Mais la rapidité de l'effondrement d'un pouvoir bien géré, riche, obéi, offensif, est incompréhensible, pour Lévi-Provençal. L'auteur tente une comparaison avec la chute de l'Empire romain, dont il est pourtant évident qu'elle ne ressemble en rien à la disparition du califat[33]. Mais seul le mot « empire » importe probablement. Et on ne peut s'empêcher de penser qu'un troisième Empire, celui de la France coloniale, fait le lien implicite avec ces deux-là. Lui aussi « romain » — enten-

[31] E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. I, pp. 368-369.

[32] On aura noté la phrase décisive : « S'il avait voulu libérer... ».

[33] *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. II, pp. 342-345.

dons européen ; mais lui aussi, comme l'Empire omeyyade, frappé en pleine vigueur, en plein essor même par un coup imprévu, et des forces en partie étrangères à son développement[34].

Il reste que l'incompréhensible domine la courte conclusion de Lévi-Provençal. L'événement, chez lui, au contraire de ce qu'en pensait Dozy, ne fait pas sens. Le tome décisif de son *Histoire* est sans doute le troisième, qui présente un tableau des institutions et de la vie andalouse. L'œuvre de Lévi-Provençal est presque contemporaine de *La Méditerranée* de Braudel[35], même si elle procède à l'inverse. Le temps court y occupe les deux premiers tomes, le temps long le troisième. Mais c'est bien à la longue durée que les deux auteurs s'accordent à donner le premier rôle, pour des raisons différentes toutefois.

Le plan du tome III de l'*Histoire de l'Espagne musulmane* ne manque pas en effet de surprendre à première vue. On y part de l'État omeyyade, dont Lévi-Provençal rappelle d'emblée qu'il se donne une « façade orientale », avant d'aborder les institutions centrales, financières et provinciales de l'administration ; puis vient l'armée avec ses diversités ethniques ; puis l'organisation judiciaire, à travers laquelle on saisit pour la première fois la vie des populations, dont l'analyse suit : d'abord les musulmans, et leurs divisions sociales, puis les tributaires. Le chapitre sur « l'essor économique » présente enfin ce que la plupart des livres d'histoire de ce temps — sans en excepter Braudel — plaçaient en premier : une description géographique élémentaire, l'agriculture, les mines, l'industrie et les échanges, ce qu'on commence à nommer dans ces années d'après-guerre « l'infrastructure » ; d'où le propos remonte vers la ville, puis la vie privée, et enfin la vie religieuse et intellectuelle. Le volume s'achève comme il a commencé, par le poids de l'influence orientale sur al-Andalus.

La surprise vient moins du contenu que de la disposition : population et économie, au centre du discours, séparent deux blocs qu'on a coutume d'associer dans une même continuité : l'État et ses services d'une part, la ville et la religion d'autre part. Poser la contradiction, c'est la résoudre. Il existe, pour Lévi-Provençal, deux réalités nettement distinctes, le politique d'une part, le religieux de l'autre ; l'un et l'autre nécessaires pour encadrer et contenir la diversité des populations, ce « conglomérat peu homogène » dont il a reconnu la culpabilité dans la révolution de Cordoue. On ne s'étonnera pas que la « vie privée » soit du côté de la religion ; on sera plus surpris d'y trouver la ville, si on oublie que l'État andalou trouve son modèle ou son pendant à Fès sous le protectorat : un Résident général souverain, mais surtout dans les parts neuves, européennes, du pays ; et des villes anciennes soigneusement préservées à l'abri de leurs murailles

[34] En l'occurrence, la seconde guerre mondiale, la défaite française de 1940, l'hégémonie américano-soviétique qui écarte les vieilles puissances française et britannique, l'essor consécutif du mouvement national dans les pays colonisés, qui amènent, sans doute avec une rapidité surprenante pour les contemporains, l'indépendance des colonies les mieux assurées, ce que nul n'aurait pu prévoir en 1939 seulement — le Maroc, auquel Lévi-Provençal était particulièrement attaché est touché dès 1953-1956.

[35] Achevé en 1949.

et de leurs mosquées tutélaires[36]. L'État et la religion soigneusement séparés, presque ségrégés, comme ils le sont dans le développement de Lévi-Provençal, dans un respect distant ; l'État fragile et contingent, la religion immuable, éternelle. Si fusion ethnique il y eut en al-Andalus, c'est par la foi commune, musulmane, nous dit Lévi-Provençal — et non par la naissance d'un sentiment national, comme le pensait Dozy[37].

Les Andalous ne sont pas des Espagnols

Cette histoire n'en est donc pas une parce que l'Islam n'a pas de véritable histoire, parce qu'une part décisive de son existence sociale — sa croyance et les pratiques qu'elle impose dans tous les actes de la vie — échappe à l'histoire. Pour les mêmes raisons, les Andalous ne sont pas des Espagnols. Musulmans, ils partagent l'essentiel avec tous les musulmans, et non avec les mozarabes ou les chrétiens du Nord, qui ont pourtant les mêmes ancêtres qu'eux. Ici, la cible de Lévi-Provençal, c'est la grande école des arabisants espagnols que Dozy n'a guère connue — elle prend son essor après 1875, surtout, avec Codera, Ribera, Asín Palacios. Les libéraux traditionnels, Gayangos, Saavedra, accueillaient volontiers au sein de la nation espagnole les morisques, voire les « Andalous » de Grenade. Plus ambitieuse et bien mieux armée techniquement, la nouvelle génération, vise à naturaliser, à hispaniser le cœur de l'Islam andalou — l'époque omeyyade entre le VIII[e] et le XI[e] siècle. La tâche est ardue, puisque tous les textes ou presque sont en arabe, ce qui contraint à une recherche en creux : en apparence, la société andalouse est arabisée et islamisée, en fait, elle garde son originalité et trouve son identité dans le passage, la *traduction* d'un monde à l'autre, de son extériorité islamique à son intimité romane, voire chrétienne. Le lien entre Islam et Europe est d'abord noué entre les parts chrétienne et musulmane de la Péninsule : l'origine islamique du *Justicia de Aragón* ou de l'eschatologie de Dante donne à la Péninsule tout entière le rôle de chaînon manquant de l'histoire du monde, entre gloire déclinante de l'Islam et essor de l'Europe. La démarche, souvent très complexe chez Ribera et Asín, se réduit volontiers chez Sánchez Albornoz à un théorème plus simple : tout ce dont on trouve mention dans l'Islam andalou, et qu'on ne retrouve pas en Orient, est andalou, voire européen. Déjà Ribera reprochait à Simonet d'avoir cherché à donner une définition positive de l'Espagnol, alors qu'il faut, selon lui, procéder à l'inverse : tous ceux dont on ne peut pas prouver qu'ils sont étrangers (Arabes ou Berbères) sont Espagnols[38].

À cette très vaste enquête, qui a connu d'indéniables réussites — en particulier *La Escatología* d'Asín — Lévi-Provençal oppose un double barrage : d'une part, l'Islam est universel, et donc les Andalous ne le pratiquaient pas autrement, ne le voyaient pas autrement que les musulmans d'Égypte ou

[36] Le chapitre sur la ville porte essentiellement sur la description des murailles et des mosquées, quelquefois des marchés.

[37] *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, p. 185.

[38] J. Ribera, *El cancionero de Abencuzmán*, p. 26, note.

d'Afghanistan ; d'autre part, l'État est oriental, par ses origines dynastiques, par son souci d'en remontrer à ses modèles bagdadiens. Les chercheurs espagnols sont peu cités, mais le rideau de fer islamologique et orientaliste est tiré sur leur entreprise[39].

Louis Bertrand et son *histoire d'Espagne*

Tout se passe en effet comme si Lévi-Provençal ignorait ses interlocuteurs, comme s'il évoluait dans un autre monde (l'Islam) dont les usages sociaux et l'histoire — ou l'anhistoricité — ne donnaient aucune prise aux concepts partout ailleurs pertinents[40]. Ce qui ne signifie pas que l'école des arabisants et des médiévistes espagnols n'ait trouvé en général aucun écho dans la production française. J'ai choisi, parmi beaucoup d'autres, Louis Bertrand et son *Histoire d'Espagne* (1932, rééditée 1938) pour mesurer la distance entre Lévi-Provençal et ses compatriotes contemporains intéressés au même sujet andalou, comme Circourt permettait d'évaluer l'originalité relative de Dozy au milieu du XIX^e^ siècle. Académicien, ancré franchement à droite, au moins au moment où il rédige son texte, bon connaisseur de l'Algérie, où il a vécu, Louis Bertrand (1866-1941) témoigne à la fois de l'importance du « tournant hispanophile », d'une large part de l'intelligentsia française, et de la place considérable que toute histoire de l'Espagne doit désormais faire à la période islamique[41]. L'histoire de Louis Bertrand, négligeant l'Antiquité et, de fait, l'époque wisigothique[42], commence en effet avec la conquête « arabo-berbère ». Auparavant, une préface vigoureuse dénonce le « mythe andalou », forgé par les Lumières dans le but essentiel de condamner « en creux » l'Espagne chrétienne, inquisitoriale, fainéante et stérile ; autant de défauts dont les qualités exactement opposées se retrouvent chez les victimes andalouses[43]. Les « preuves » mille fois ressassées de la culpabilité espagnole sont rappelées : la sévérité de l'Escorial opposée à la grâce de l'Alhambra[44], et le crime de l'expulsion des morisques, tenue pour

[39] Dans tout le tome III, à peine deux ou trois allusions dédaigneusement sceptiques, à l'encontre de Ribera et du *Justicia de Aragon* (É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, p. 147) ; à propos de l'usage de la langue romane (« locuteurs du *romance*, mais bons musulmans », ce qui coupe court à tout développement [*Ibid.*, p. 186]) ; à propos de l'analyse des *Akhbār Majmūʿa* de Claudio Sánchez Albornoz (*Ibid*, p. 505).

[40] Ribera et Asin Palacios font un très large usage des sciences sociales et de la réflexion contemporaine sur l'histoire, la sociologie et l'anthropologie en particulier (Lacombe, Dilthey, Pinard de la Boulaye, Tarde…). On ne trouve bien sûr rien de tel chez Lévi-Provençal.

[41] Quant au tournant hispanophile, largement lié à l'aura de la génération de 98, il tient peut-être en un mot chez Louis Bertrand : la « négation sublime du réel », caractéristique supposée de l'Espagne (*Histoire d'Espagne*, p. 330).

[42] À laquelle il consacre 7 pages (*Ibid.*, pp. 23-30).

[43] Qui furent donc tolérantes, laborieuses, fécondes physiquement et intellectuellement. « Pour justifier les anathèmes lancés contre les persécuteurs, il a fallu doter les persécutés de vertus et de talents admirables » (*Ibid.*, p. 10).

[44] *Ibid.*, pp. 13-14. À l'Escurial, on peut substituer pour les besoins de la comparaison avec l'Alhambra, le palais de Charles Quint à Grenade, comme le font traditionnellement les voyageurs du XIX^e^ siècle. Voir S. Makariou et G. Martinez-Gros « L'Alhambra de Granada ».

la fin de la prospérité espagnole, malgré l'évidence du siècle d'Or d'une part et de la décadence du Maghreb moderne, pourtant irrigué par l'immigration morisque, de l'autre[45].

Bertrand a lu Circourt et Dozy, qu'il cite et qu'il critique, mais aussi Marçais, Simonet et Menéndez Pidal. Il n'y a rien de neuf dans son livre. Ses arguments ont été élaborés avant lui, mais il en donne un agencement original, et plus ferme au total que celui de Lévi-Provençal. L'un de ses thèmes majeurs est l'absence de grands desseins, de projets mûris, de ténacité dans l'action des acteurs arabes ou berbères de l'histoire andalouse, et la transmission de cette impuissance à accomplir aux acteurs ibériques qu'ils contaminent. Un mot suffit à la dire : *razzias*, une guerre de razzias, une politique de razzias, comme dans l'Algérie d'avant la France. Même les héros les plus respectables, ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir, al-Manṣūr, n'ont mené à bien ni conquête ni consolidation durable de l'État[46]. Ibn Ḥafṣūn, explicitement comparé à ʿAbd al-Kader et ʿAbd el-Krim, est un noble cœur, mais un « guérillero » sans envergure[47]. Ainsi le même argument — le manque de constance et de continuité dans l'action — est employé par nos quatre auteurs. Mais Circourt en fait le reproche aux rois de Castille, Dozy et Lévi-Provençal à Ibn Ḥafṣūn, et Bertrand aux souverains arabes et berbères, comme un trait de race transmis aux Espagnols par une longue cohabitation — et dans cette « transmission » affleure probablement toute l'historiographie espagnole du transfert de civilisation à travers la péninsule Ibérique.

Comme Dozy, Bertrand cherche la nation, mais ne trouve que la race, dont aucune institution, aucune croyance même ne peut franchir les frontières — pas même l'Islam, et sur ce point bien sûr, Bertrand se distingue radicalement de Lévi-Provençal. La faiblesse intime de l'histoire espagnole, c'est l'appel à l'étranger, Maghrébin au sud, Slave ou Franc au nord, jusqu'à l'époque contemporaine. Franco a convoqué les Rifains dans la guerre civile, et les Catalans font appel aux Russes[48]. En vérité, la fusion des races, du moins de ces races-là, est impossible[49]. Mores et juifs sont inassimilables[50]. Berbères et Arabes, sectateurs d'un monothéisme fanatique et bédouins invétérés, sont en outre les ennemis naturels de la civilisation — une citation d'Ibn Khaldūn conforte l'assertion[51]. Les notions de nation, de patrie, soutenues par le christianisme et l'idée monarchique, leur sont

[45] *Ibid.*, pp. 12-13.

[46] L. Bertrand, *Histoire d'Espagne* ; sur les razzias d'al-Nāṣir, p. 88 ; sur celles d'al-Manṣūr et la comparaison avec l'Algérie, pp. 190-194.

[47] *Ibid.*, pp. 165-166, 177-180. Depuis la guerre d'Indépendance espagnole contre les troupes napoléoniennes, le mot « guérillero », qui n'est pas encore chargé des embruns des combats latino-américains des années 1960, est fortement péjoratif en français. On le retrouve déjà avec cette même nuance chez Circourt — Pelayo est un simple « guérillero ».

[48] La seconde édition du livre a paru en 1938, on le rappelle (*Histoire d'Espagne*, p. 523).

[49] *Ibid.*, p. 92.

[50] *Ibid.*, p. 298. Sans leur expulsion, l'Espagne serait devenue l'équivalent des pays du Levant, hybrides et sans unité, dépourvus de sentiment national (*Ibid.*, pp. 46 et 298). Bertrand rejoint sur ce point Amador de los Ríos, quant aux juifs du moins.

[51] *Ibid.*, pp. 78-79.

étrangères[52]. L'Espagne manque de naître avec Ibn Ḥafṣūn, trop infecté d'esprit arabo-berbère. Elle prend son essor avec le Cid, parce qu'il renonce à la fusion des races, qu'al-Nāṣir et même al-Manṣūr avaient espéré en vain[53]. Et le principal obstacle en fut l'Islam, le confessionnalisme de l'enseignement et de la vie publique[54]. Il est difficile, ici, de ne pas entendre, derrière le propos historien, l'expérience algérienne de Bertrand, comme on pressent, sous le parti inverse adopté par Lévi-Provençal, le modèle de colonisation marocain[55].

Al-Andalus, au total, selon Bertrand, ne fut grande que « païenne », fille de l'antique, de Rome, des Grecs, des Carthaginois, des Byzantins, des Syriens, des juifs…, héritière de tout ce qui précéda l'islam et qui résista quelques siècles aux pulsions fanatiques des Arabes et des Berbères[56]. L'Alhambra même témoigne de cette alliance romaine et orientale (et non musulmane[57]). C'est cet art de vivre païen qui mérite le nom d'Andalou, et dont les ouvriers agricoles espagnols, passés en Algérie avec les savoir-faires millénaires d'une agriculture savante, et devenus Français, sont les ultimes rejetons.

Proposition irrecevable, bien sûr, pour Lévi-Provençal : l'héritage de l'Islam andalou ne peut revenir qu'à l'Islam. C'est Fès, et non le village de colonisation algérien, qui peut seul revendiquer le nom d'Andalou.

Conclusion

Bertrand s'éloigne plus de Lévi-Provençal que Circourt de Dozy, et dans cette distance grandissante entre le spécialiste et l'amateur éclairé, il faut sans doute voir en partie l'effet de la constitution d'une discipline savante, l'islamologie, entre 1875 et 1950[58]. Le fossé principal passe cependant entre le XIX^e^ et le XX^e^ siècle. Dozy, plus encore que Circourt, écrit une *histoire*, qui enfonce les barrières traditionnelles des civilisations, et soumet potentiellement toute l'humanité aux mêmes évolutions. L'histoire d'al-Andalus ressemble à celle de l'Ancien Régime français parce que l'histoire des peuples qui se trouvent être musulmans ne se distinguera pas beaucoup, à terme, de ceux qui se trouvaient être chrétiens quand le grand bouleversement de la modernité a commencé en leur sein.

[52] *Ibid.*, p. 200. On retrouve ici, déformée, la thèse de Dozy selon laquelle la naissance de la nation andalouse et l'affermissement de la monarchie sont liés à la prédominance de l'élément hispanique, contre l'élément arabe.

[53] *Ibid.*, p. 241, sur le Cid.

[54] *Ibid.*, pp. 126-128, sur l'échec du califat à créer une nation.

[55] À vrai dire, le modèle de la nation aurait peut-être pu l'emporter sur celui de la race si, aux XII^e^-XIII^e^ siècles, de nouvelles hordes berbères n'avaient pas définitivement déséquilibré le composé andalou (*Ibid.*, p. 252).

[56] Cette idée, qui rejoint en large part la recherche espagnole de la fin du XIX^e^ et de la première moitié du XX^e^ siècle, est inlassablement répétée (*Histoire d'Espagne*, pp. 100-102, 113-114, 122-123, 126).

[57] La solidité de la structure et la grâce du décor sont supposées exprimer cette alliance ; voir S. Makariou et G. Martinez-Gros, « L'Alhambra de Granada ».

[58] On peut aussi y voir, bien sûr, l'inflexion de la seconde guerre mondiale (Bertrand publie en 1932 et 1938), voire la divergence politique, au moins sur l'antisémitisme.

Pour Lévi-Provençal, au contraire, l'Islam trace une barrière infranchissable avec tout ce qui n'est pas lui. Cette assertion est visiblement partagée par Bertrand. Pour l'un et l'autre auteurs, la fusion des races d'où sortent les nations, si chère à Dozy, est un leurre. Les deux auteurs du XX^e^ siècle ne se séparent que par la conclusion qu'ils en tirent : l'Islam est un élément de stabilité sociale, conservateur et positif, pour Lévi-Provençal ; c'est un ennemi des conceptions nationales, et plus généralement de la civilisation de l'Occident, pour Bertrand.

Entre Dozy et Lévi-Provençal se sont glissées les masses imposantes de l'islamologie et de ce qu'Edward Saïd nomme « l'orientalisme d'empire » (1880-1940), que représentent les figures éminentes de Lawrence, Gibb ou Massignon. La colonisation est à son apogée, et déjà contestée ; pour l'Occident et ses administrateurs coloniaux, l'Islam est une force contre-révolutionnaire dont on ne peut pas négliger le soutien contre l'anarchisme, le socialisme, puis le communisme qui gagnent en Europe ; depuis le congrès de Bakou (1919), c'est aussi une force révolutionnaire que la Troisième Internationale — et le fascisme — n'entendent pas s'interdire de lancer contre l'impérialisme colonial de leurs ennemis français ou britanniques. Si le fossé s'est creusé entre Dozy et Lévi-Provençal, l'essentiel en tient sans doute au poids de la colonisation et de la guerre civile européenne, dont les termes n'étaient pas encore posés en 1860, pour Dozy et ses contemporains, et qui divise au XX^e^ siècle le regard porté sur l'Islam en général, et sur al-Andalus en particulier.

AL-ANDALUS Y ESPAÑA

SOBRE EL ESENCIALISMO DE LOS BENI CODERA

María Jesús Viguera
Universidad Complutense, Madrid

Arabistas españoles, al-Andalus y España

Cuando, a partir de 1968 y durante una década, tuve la fortuna de trabajar en la biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, todavía se captaba, en aquel enclave medular de los Beni Codera, que el interés prioritario de la investigación de los maestros entonces allí reunidos era al-Andalus y sus relaciones con España. Sobrevolaba aún el deber de responder a aquella demanda explícita o implícitamente requerida por las instituciones y sociedad españolas... y también la necesidad de buscar justificaciones a estos estudios, lo cual se remontaba a las propuestas positivistas de los fundadores de la «Escuela de arabistas españoles»: Pascual de Gayangos (1809-1897) y Francisco Codera y Zaidín (1837-1917) sobre todo, y había seguido con los Beni Codera, transformados en esencialistas, en la ortodoxa línea de quienes se fueron incorporando a la faena, y especialmente la eminente y enlazada cadena formada por Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), Miguel Asín Palacios (1871-1944), Jaime Oliver Asín (1905-1980), Emilio García Gómez (1905-1995) y ya sus discípulos más directos, como Elías Terés Sádaba (1915-1983) y Fernando de la Granja Santamaría (1928-1999), tan presentes y activos en esa década, desde 1968 a 1978, que fueron además los últimos años de la revista *Al-Andalus*, órgano que había sido desde su fundación en los años 30 el más conspicuo exponente de los intereses investigadores de la Escuela de Estudios Árabes, precisamente centrada durante todo su periplo editorial en esa indagación de las relaciones genéticas entre España - al-Andalus.

Durante los años 70 todo fue cambiando en el arabismo y aquella anterior averiguación esencial hispano-árabe fue dejando paso a otras orientaciones sustentadas por otras generaciones, intereses, métodos y fuentes. Para advertir esto es suficiente comprobar los intereses temáticos y comparar entre los contenidos de *Al-Andalus* (con sus característicos temas-raíces: tratando los orígenes andalusíes de varios aspectos españoles) y temas-puente (como los de las jarchas, cuentística y refranes arabo-españoles, toponimia...) y los de

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*,

Al-Qanṭara; así podremos observarlo en un abreviado resumen de los respectivos contenidos, centrados en los cinco últimos y cinco primeros volúmenes de sendas revistas, que presento más adelante.

De *Al-Andalus* a *Al-Qanṭara*

Hay suficientes referencias en la «Nota preliminar»[1] al primer volumen de *Al-Qanṭara*, en 1980 que nos indican hasta qué punto el equipo directivo de esta nueva revista, que desde entonces sustituyó a *Al-Andalus*, calibraba el profundo cambio de rumbo. Aquel primer equipo directivo de *Al-Qanṭara* estaba formado por Joaquín Vallvé (director de la revista), Mariano Arribas Palau (secretario) y como redactores Darío Cabanelas, Manuel Ocaña, Elías Terés y Juan Vernet. La mencionada nota preliminar recordaba la creación de las «Escuelas de Estudios Árabes», la aparición de *Al-Andalus* desde 1933 hasta 1978, y reconocía explícitamente su «brillante trayectoria que ha sido el signo de una época, representada por nuestro querido maestro, don Emilio García Gómez», es decir que se advertía cómo *Al-Andalus* representaba una manera vinculada a un tiempo y a un eje magistral concretos, y en dicha «Nota preliminar» se apuntaba también el cambio que traían los tiempos, tras los 45 años por *Al-Andalus* cumplidos, así:

> Medio siglo es cronológicamente mucho tiempo y lo es asimismo sociológicamente (en él caben nada menos que tres generaciones, según el cálculo de los afectos a la teoría de estos virajes sociales). Por tales razones y por otros motivos, unos visibles y otros adivinables, el señor García Gómez ha formulado la inquebrantable decisión de clausurar el ciclo de la revista *Al-Andalus*, retirando este título (de la revista *Al-Andalus*) [...]. Con ello, y pese a que todavía está felizmente en plena actividad científica libre, quiere acabar una trayectoria, inevitablemente consumida, y abrir paso a la posibilidad de otra con nuevos dirigentes, que puedan disfrutar de nuevo espíritu y nueva y absoluta libertad. Esta decisión ha sido en parte lamentada, pero respetada por todos, tanto las autoridades del Consejo Superior de Investigaciones Científicas [...] como aquéllos de sus discípulos que siguen afectuosamente fieles a su personal magisterio y a las tradiciones de que era depositario y por él eficazmente transmitidas[2].

Realmente, este párrafo es muy claro acerca de la situación. Es tan diáfano que me parece que fue escrito en parte por el mismo García Gómez, definiendo su propio papel en la Escuela de Estudios Árabes, «depositario» de «tradiciones» y eficaz «transmisor» de las mismas. Esta mencionada nota preliminar, que aparece sin ninguna indicación de autor, creo que sería redactada, más o menos colectivamente, por el Consejo de Redacción del primer volumen de *Al-Qanṭara*, y enseguida presentada a García Gómez para su revisión y sus adiciones. El acto, sin duda, así lo requería, porque se trataba de declarar clausurada la etapa de los Beni Codera, con todas sus implicaciones, y esto sólo lo podía ratificar la lúcida

[1] Anónimo, pp. 5-7.
[2] *Ibid.*, pp. 5-6.

pluma del «depositario» de tales «tradiciones» y su eficaz «transmisor», ante el círculo de los maestros arabistas de su entorno entonces, reunidos en la nueva empresa de *Al-Qanṭara* (Vallvé, Cabanelas, Ocaña, Terés, Vernet y Arribas), porque, como continúa dicha nota preliminar:

> En la comunicación normal y periódica del más antiguo grupo de arabistas españoles con el público culto del país y con los órganos del orientalismo internacional se ha producido fatalmente una solución de continuidad, palabras que en su sentido técnico significan «interrupción de la continuidad». He aquí el problema. Pero todo problema puede resolverse, y la manera de hacerlo en este caso, dando con toda legitimidad a la primera palabra de la fórmula otra de sus acepciones, es la solución de continuidad, es decir la continuación en forma ligeramente distinta de la misma tradición. Por razones cronológicas y sociológicas —metafóricamente diríamos geológicas— se ha producido en nuestro terreno una falla, un boquete. La manera de salvarlos es un «puente». Es precisamente lo que significa *Al-Qanṭara*, palabra de tan hondo arraigo en nuestra toponimia (Alcántara), y que constituye el título de nuestra Revista. Por ese «puente» pasa a un nuevo período la tradición de ese más antiguo grupo de los arabistas españoles[3].

Ni siquiera en unos momentos tan afanosos como los de poner fin oficialmente a la tradición del auto-denominado «más antiguo grupo de los arabistas españoles» se obvia el recurrir a un préstamo árabe en español, *Al-Qanṭara*, subrayado como «de tan hondo arraigo en nuestra toponimia», o precisamente se recurre a él, a un arabismo toponímico, como referencia emocional con uno de los signos distintivos —la conexión toponímica— de los afanes del autocalificado, en dicha nota preliminar, como «más antiguo grupo de los arabistas españoles», por no decir Beni Codera, referencia concreta ésta cuya ausencia en la «Nota» creo que buscaba evitar su limitación ahora a la línea sucesoria estricta. Pero lo que nos interesa ahora es captar cómo finaliza la investigación esencialista de los Beni Codera, y cómo aparecen nuevos temas y nuevos intereses.

Esto no ocurre de pronto, claro está, con *Al-Qanṭara* desde 1980, sino que su fundación entonces es ya una definitiva reacción a los cambios comenzados desde los años 70: ¿es que no quedaban ya arabistas del «más antiguo grupo» que pudieran surtir con suficientes artículos dentro de «la tradición» Beni Codera las páginas de *Al-Andalus*?, ¿es que las nuevas generaciones de arabistas ya abordaban, con otro espíritu, otros temas?: junto a los síntomas incluidos en las respuestas bastante positivas a ambas preguntas, hubo otras concausas, pero ahora nos interesa definir que ocurrió con la temática esencialista de los arabistas españoles a partir de los años 80, y lo ejemplificaremos parcialmente a través de los artículos publicados en el último quinquenio de *Al-Andalus*, comparándolo con la situación reflejada por los artículos publicados en el primero de *Al-Qanṭara*.

[3] *Ibid.*, p. 6.

Muy en resumen, recorreremos ahora los contenidos de una muestra de *Al-Andalus* (del volumen 39 [1974] al 43 [1978]) y de *Al-Qanṭara* (del volumen 1 [1980] al 5 [1985]), muestra centrada sólo en los artículos, crónica arqueológica y variedades publicados por especialistas españoles (abrevio el nombre del autor y el título, y éste a veces lo sustituyo por referencia a su contenido):

— *Al-Andalus*, 39 (1974)

1. Fórneas, *El Barnāmaŷ de al-Wādī Āšī*;
2. García Gómez, *Métrica de la moaxaja y métrica española*;
3. Granja, *Embajada cristiana a ʿAbd al-Raḥmān III*;
4. Ramírez Calvente, *Jarchas, moaxajas y zéjeles*;
5. Vallvé, *Sobre el Repartimiento de Comares*;
6. Continente, *Poetas cordobeses emigrados durante el dominio almohade*;
7. Granja, *Cuento de origen árabe*;
8. Viguera, *Mss. árabes (Fundación L. Galdiano)*.

— *Al-Andalus*, 40 (1975)

1. Terés, *Sobre la jubilación de E. García Gómez*;
2. Terés, *Mss. árabes* (col. Gayangos [RAH]);
3. Cabrillana, *Moriscos Almería siglo XVI*;
4. Pavón, *Castillo de Oreja. Sobre el arabismo de los castillos de la Península Ibérica*;
5. Pavón, *Maderas mudéjares Monasterio Santa Clara de Astudillo*;
6. Fernández Puertas, *El lazo de ocho occidental o andaluz*;
7. Samsó, *En torno al «Collar de la Paloma» y la Medicina*;
8. Castrillo, *Sobre una descripción de al-Andalus*.

— *Al-Andalus*, 41 (1976)

1. Corriente, *Acento y cantidad: fonología del hispano-árabe y métrica*;
2. García Cárcel, *Revuelta morisca de Espadán*;
3. García Gómez, *96 pasajes de Ben Quzmān*;
4. Granja, *Eco de un poeta árabe en la literatura española*;
5. Granja, *Llenar el ojo*;
6. Ramírez Calvente, *Jarchas, moaxajas, zéjeles* (II y III);
7. Samsó y Rodríguez, *Las «Pháseis» de Ptolomeo y el K. al-anwā, de Sinān b. Ṯābit*;
8. Terés, *Poetas de Sumuntān (Jaén)*;
9. Terés, *Sobre el nombre árabe de algunos ríos españoles*;
10. Vallvé, *Metrología hispano-árabe. El codo en la España musulmana*;
11. Fernández Puertas, *Dos lápidas de Jaén*;
12. Montoya, *Iglesia mudéjar Totanés*;
13. Romano, *Musulmanes en Barcelona (ss. XIV-XV)*;
14. Rubiera, *Poemas epigráficos de la Alhambra*;
15. García-Arenal, *Traducciones de al-Ḥulal*;
16. Samsó, *Traducción árabe de Ptolomeo e influencia clásica*;
17. Terés, *Topónimo «Almadén»*;
18. Vázquez de Benito, *Ms. árabe (BnF, París)*.

— *Al-Andalus*, 42 (1977)

1. Dagorn, Losada, Villuendas, *Nuevo fondo mss. árabes* (Biblioteca Nacional [Madrid]);
2. Galmés, *Dialecto mozárabe de Toledo*;
3. García-Arenal, *Documentos moros de Uclés*;
4. García Gómez, *El refranero árabe fue incorporado en traducción al español*;
5. García Gómez, *Paremiología y filología: zahar*;
6. López Morillas, *Beréberes Zanāta*;
7. Terés, *Al-Wādī en documentos latinos y mozárabes*;
8. Vallvé, *Metrología hispanoárabe* (II);
9. Vallvé, *Demografía y sociedad en al-Andalus*;
10. Viguera, *Cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī*;
11. Barceló, *Epitafio árabe en Valencia*;
12. Fernández Puertas, *Ventana en mezquita al-Ḥākim (El Cairo)*;
13. Pavón, *Arabismo de los castillos en la Península Ibérica (Olocau)*;
14. Pavón, *Superposición culturas ibérica, romana, goda, y árabe en Toledo*;
15. Rubiera, *Ibn Zamrak y poemas epigráficos en la Alhambra*;
16. García-Arenal, *Actas de Comares*;
17. García Gómez, *Cartas árabes*;
18. García Gómez, *Poetas en libertad condicional.*

— *Al-Andalus*, 43 (1978)

1. Vilar, *Moriscos de Orihuel*;
2. Collantes, *Aljama mudéjar de Sevilla*;
3. Corzo, *Génesis y función del arco de herradura*;
4. Corriente, *Romancismos árabe hispánico*;
5. García Gómez, *Correcciones de Ben Quzmān*;
6. García Gómez, *Discusión con Ahwānī sobre Ben Quzmān*;
7. Ramírez Calvente, *Jarchas, moaxajas, zéjeles* (IV);
8. Terés, *Al-ʿAqaba: toponimia árabe*;
9. Vallvé, *España siglo VIII: ejército y sociedad*;
10. Vernet, *Texto árabe de la corte de Alfonso X*;
11. Lavado, *Arquitectura mudéjar en Tierra de Campos*;
12. Pavón, *Sagunto, villa de raíz islámica*;
13. Porres, *¿Restos mezquita toledana?*;
14. Corriente, *Sobre* kanīs(iy)a *y mezquita*;
15. García Gómez, *Referencias a Ben Quzmān*;
16. García Gómez, *Pasaje de Ben Quzmān*;
17. García Gómez, *Reminiscencia evangélica en Baššār ben Burd*;
18. Samsó, Kanīsa *en el haz dialectal hispanoárabe*;
19. Viguera, *El Magreb en Escallón*;
20. Viguera, *Versos sobre Garci-Fernández.*

La muestra es mínima, porque sólo recojo los cinco últimos años, pero no pretendo establecer ahora ningún cálculo estadístico, tan sólo descriptivo: de modo que, en la anterior relación, captemos al menos el interés por los temas

compartidos entre al-Andalus y España, en áreas sobre todo de sus relaciones lingüísticas (el hispanoárabe), geográfico-toponímicas, literarias, artísticas y científicas, más los grupos humanos interpuestos (mozárabes, mudéjares; moriscos). En cuanto a *Al-Qanṭara*:

— *Al-Qanṭara*, 1 (1980)

1. García-Arenal, *Ms. de fiqh* de El Escorial;
2. Garulo, *Toponimia hispanoárabe: al-sahrīŷ*;
3. Pezzi, *Tributo de mañería (estudio etimológico)*;
4. Rubiera, *Décimas en la poesía hispano-árabe*;
5. Samsó-Fórneas, *Diptongación en árabe hispánico*;
6. Ávila, *La proclamación de Hišām II*;
7. Labarta, *Documentos moriscos valencianos*;
8. Marín, *Baqī b. Majlad y el ṭadīt en al-Andalus*;
9. Vallvé, *La industria en al-Andalus*;
10. Hermosilla, *Ms. 697,6* de El Escorial;
11. Kuhne, *Urŷūza fi-l- ṭibb*;
12. Gozalbes, *Corachas hispano-musulmanas de Ceuta*;
13. Pavón, *Arte y arqueología hispano-musulmana*;
14. Arribas, *Ms.* de *al-Qāmūs*;
15. López Pita, *Familia mozárabe de los Policheni*;
16. Molina, *Historia de al-Rāzī*;
17. Vernet, *Astronomía Ibn al-Bannā'*.

— *Al-Qanṭara*, 2 (1981)

1. Justel, *Ms.* Escorial (fondo complementario);
2. Cruz Hernández, *Persecución anti-masarrí*;
3. Fierro, *El principio mālikí šadd al-ḏarā'i'*;
4. Tornero, *Religión y filosofía en al-Kindī, Averroes y Kant*;
5. Arribas, *Correspondencia Carlos III – sultán de Marruecos*;
6. García-Arenal, *Textos españoles sobre Marruecos*;
7. Marín, *Būrān* y *būrāniyya*;
8. Molina, *Campañas de Almanzor*;
9. Terés-Viguera, *Sobre las calahorras*;
10. Vallvé, *Zalmedina de Córdoba*;
11. Samsó-Martínez Gázquez, *Observaciones Calendario de Córdoba*;
12. Vázquez de Benito - Herrera, *Textos médicos árabes fuente de los castellanos*;
13. Vernet, *Historia, astronomía, montañismo*;
14. Pavón, *Arte islámico y mudéjar en Toledo*;
15. Ríu, *Campaña arqueológica en Marmuyas*;
16. Ávila, *Gālib y Almanzor*;
17. Rodríguez Lorente, *Numismática territorios de Jayrān*;
18. Romano, *Un inglés en la guerra fronteriza*;
19. Samsó, *Zīŷ de al-Jāzin*.

— *Al-Qanṭara*, 3 (1982)

1. García Gómez, *En el cincuentenario de la Escuela*;
2. Ramón Guerrero, *Tradición griega en la filosofía árabe*;
3. García-Arenal, *Documentos árabes Tudela y Tarazona*;
4. Viguera, *Documento mudéjar de Medinaceli*;
5. Labarta, *Documento morisco (Gandía)*;
6. Arribas, *Cartas al ministro marroquí* (1767);
7. Balañá, *Índices «Anales palatinos»*;
8. Molina, *Versiones Geografía al-Zuhrī*;
9. Vallvé, *La agricultura en al-Andalus*;
10. Casals, *Mecanismos árabes*;
11. Kuhne, *Sirr de al-Rāzī*;
12. Pavón, *Arte islámico y mudéjar en Toledo*;
13. Ocaña, *Bāb al- ṣūra de Córdoba*;
14. Molina, *Campañas de Almanzor*;
15. Cruz Hernández, *Persecución anti-masarrí*;
16. Castelló, *Mapa esférico*.

— *Al-Qanṭara*, 4 (1983)

1. Tornero, *Dos epístolas de Avempace*;
2. Hermosilla, *Obras religiosas entre moriscos valencianos*;
3. Labarta, *Contratos moriscos valencianos*;
4. Castillo, *Jonás en la leyenda musulmana*;
5. García-Arenal, *Estudios sobre moriscos*;
6. Garulo, *Ibn Sahl de Sevilla*;
7. Marín, *Onomástica árabe en al-Andalus*;
8. Vázquez de Benito - Herrera, *Transmisión de arabismos*;
9. Arribas, *Moneda marroquí*;
10. Maíllo, *Los farfanes*;
11. Molina, *Sobre murūs*;
12. Vallvé, *El nombre de al-Andalus*;
13. Pavón, *Arte islámico y mudéjar en Cuenca*;
14. Pavón, *Cerámica árabe en Ribas del Jarama*;
15. Pavón, *Pila mudéjar*;
16. Ruibal, *Castillo de Caracuel*;
17. Porres, *Mezquita de las Tornerías*;
18. Hermosilla, *Versión aljamiada del Corán*;
19. Viguera, *Fecha de Ibn Ḥayyān*;
20. Puig, *Ciencia hispano-árabe en al-Iḥāṭa*;
21. Balañá, *Sobre E. Saavedra*.

— *Al-Qanṭara*, 5 (1984)

1. Ramón, *Introducción de al-Farābī*;
2. Tornero, *Cuestiones filosóficas Ibn al-Sīd*;
3. Hermosilla, *Versión aljamiada del Corán, 89*;
4. Molina, *Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes*;

5. Ávila, *Fecha del Muqtabis*;
6. Viguera, *Jueces de Córdoba*;
7. Vallvé, *Metrología hispano-árabe*. III;
8. García-Arenal, *Andalusíes en el ejército sa'dí*;
9. Arribas, *El marroquí al-Hadi en Malta*;
10. Kuhne, *Sirr de al-Rāzī*;
11. Barcia, *Términos árabes en Vesalio*;
12. Pavón, *Jaén medieval*;
13. Ocaña, *Alamiría*;
14. Casamar-Valdés, *Técnica de cuerda seca*;
15. Barrachina-Carmona-Miralles, *Excavaciones en Paterna*;
16. Ruibal, *Vestigios islámicos en Ciudad Real*;
17. Gálvez, *Inscripción mezquita en Arcos*;
18. García-Arenal, *Documento árabe de Tudela*;
19. Fierro, *Obra religiosa entre moriscos valencianos*;
20. Molina, *Apodo Hišām II*;
21. Tornero, *Turmeda y Pico de la Mirándola*.

Sobre el epílogo del esencialismo

En estos cinco primeros volúmenes de *Al-Qanṭara* notamos ciertas continuidades vinculadas a determinados mantenimientos de algunos autores, pero fundamentalmente un corte decisivo en las orientaciones temáticas que se acentuará en volúmenes siguientes, como también se advierte que surgen numerosos nuevos autores, pero casi no aparecen artículos de E. Terés y ninguno —por entonces— de F. de la Granja, los dos últimos grandes Beni Codera, discípulos directos de E. García Gómez, de quien sólo se recoge en *Al-Qanṭara*, 3 (1982), su discurso «En el cincuentenario de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid (1932-1982)», donde menciona los «ideales siempre nuevos» que no son incompatibles —advierte cautelosamente— «con la tradición que viene de Codera».

El mantenimiento —digamos esencialista— más significativo, en *Al-Qanṭara*, es el de Joaquín Vallvé, cuya posición comentaba Pierre Guichard en el primer volumen de la nueva revista, donde publicó entre las «variedades» una muy significativa[4] sobre un artículo de Vallvé aparecido en el último volumen de *Al-Andalus*, su «España en el siglo VIII: ejército y sociedad» donde aquel se refería al libro *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, que:

> Merece un análisis crítico y riguroso, porque presenta muchas sugerencias, algunas aceptables, las más de ellas son discutibles y hasta inadmisibles. Minimiza la herencia romano-visigoda y exagera la aportación del elemento beréber[5]...

lo cual Guichard comentaba:

[4] «A propósito de los "Barbar al-Andalus"», pp. 423-427.

[5] J. Vallvé, «España en el siglo VIII», p. 52.

> No extrañará a nadie que Vallvé, cuyos trabajos se centran principalmente sobre los aspectos de permanencia y de continuidad entre la España preislámica y la musulmana, no esté de acuerdo con un libro (*Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*) organizado alrededor de la idea de una discontinuidad fundamental en el orden etnológico o sociológico, entre ambas épocas[6],

y añade que entonces:

> El panorama histórico referente a la sociedad y a la civilización andalusíes me parecía tan dominado por la aceptación de las perspectivas, digamos «albornocianas»[7]...

Recordemos que el cambio de perspectiva generalizado se consagró a través del libro de Guichard, *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, cuya primera publicación en su versión española fue en Barcelona, en 1976: en los años eje del cambio.

El ideario esencialista de la revista *Al-Andalus* está bien expresado en su también llamada «Nota preliminar», aquella vez sí firmada (por Asín Palacios y García Gómez), que empezaban por señalar cómo la ley fundacional por la que, en 1932, la República Española creaba las Escuelas de Estudios Árabes en Madrid y Granada «declaraba suficientemente las razones» oficiales para erigirlas:

> Todas ellas se cifran en el ineludible deber que a España incumbe de estudiar a fondo y valorar con justeza el legado cultural que la civilización islámica nos transmitió en la Edad Media y los intensos influjos que en el área de nuestra historia política y económica ejerció el pueblo musulmán a través de ocho siglos de dominación y convivencia. A todos se alcanza, sin que sea necesario ponerlas aquí de relieve, cuántas y cuán importantes fueron para Europa, y singularmente para España, esas aportaciones del islam. Lengua y literatura, artes bellas e industriales, instituciones sociales y jurídicas, costumbres y supersticiones, filosofía y ciencias: en todos y cada uno de estos aspectos de la cultura hispana dejó aquel [...] la huella específica de su genio propio, al par que devolvía, por nuestra mediación, al Occidente clásico y cristiano una parte no exigua del caudal que, a su vez, en Oriente había recibido de aquellas dos civilizaciones [...] Trabajar este campo siempre fértil [...] era deber primordial de la erudición patria, que los arabistas de la escuela de Codera procuraron cumplir [...] Los estudios árabes son para nosotros una necesidad íntima y entrañable, puesto que [...] se anudan con muchas páginas de nuestra historia, revelan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte, se adentran en nuestro idioma y hasta, tal vez, más o menos en nuestra vida[8].

[6] P. Guichard, «A propósito de los "Barbar al-Andalus"», p. 423.

[7] *Ibid.*

[8] M. Asín Palacios y E. García Gómez, «Nota preliminar», pp. 1-5.

Y ésta última frase, iniciada con un: «tal vez»... y que viene a calificar el arabismo de la vida hispana, ya constituye la revelación fundamental, sazonada líneas más adelante con la valoración de que el nuestro es «un medio tan profundamente impregnado de arabismo».

El cambio detectado

El panorama investigador arabista cambia casi de repente, entre los años setenta y ochenta, y una serie de circunstancias diversas y coincidentes producen prácticamente el final de las indagaciones esencialistas y comparativas, en la segunda mitad de los años 70 del siglo xx, y originan un cambio de escenario, que a nivel general significó para los arabistas no tener que lidiar tanto contra el peso de la oposición España/al-Andalus y contra las tendencias excluyentes de lo andalusí. Lo señaló Th. F. Glick:

> Hasta mediados de los años setenta de este siglo, los medievalistas españoles mostraban enormes dificultades para distinguir los mitos actuales de los del pasado, o para ocuparse de una forma efectiva y real de aquellos aspectos que han sido causa de conflicto o ansiedad [...] En la Edad Media, el conflicto con los musulmanes proporcionó una base real al miedo de los cristianos españoles [...] Trasladados al campo de la historiografía, los temores subconscientes se integraron en los prejuicios que están en la base de la interpretación histórica, y que contribuyen a la tergiversación de los hechos[9].

Hubo, pues, algunas de esas circunstancias generales y causas internas y externas que terminaron prácticamente, hacia 1980, con el estilo y con los temas de los Beni Codera, y resulta significativo señalar que el mismo García Gómez (1905-1995), el gran mantenedor espiritual y material de esa línea de arabismo, ¡claro que advirtió el cambio!, en varios apuntes, aunque creo que eludió calificar el núcleo de la cuestión, ya lo comentaremos, y prefirió generalizarlo, como en su Discurso ante la Universidad de Granada, en 1975:

> Los arabistas no habíamos de escapar al sobrecogedor y apasionante espectáculo de nuestra generación, que ha visto, y ve, resquebrajarse y desaparecer tantas grandes cosas. En el arabismo, pasamos de trabajar gratis sobre la grande y tapada mesa de billar de casa de Asín a las Escuelas de Estudios Árabes, primero autónomas y luego encaramadas al frondoso árbol del Consejo de Investigaciones (es decir, del conventículo a la oficina); de la escasez a la abundancia de cátedras; de la media docena, a los miles de alumnos. Esto —que anoto y no califico— es si hablamos sólo de lo de dentro. Fuera, la barrera de 1492 quedó por los suelos. El Oriente islámico, de un lado, se nos metía en casa, y, del otro, nos llamaba fuera: becas, viajes, Institutos, propaganda, vínculos de todo tipo —buenos y malos—, alianzas de la ciencia con el turismo y la política[10].

[9] Th. F. Glick, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, p. 11.

[10] E. García Gómez, «Discurso ante la Universidad de Granada», p. 21.

Orígenes y pautas de los Beni Codera

La investigación sobre al-Andalus de Francisco Codera[11] (1837-1917) continuó la representación incluyente de lo andalusí, propia de la generación anterior de liberales, especialmente su maestro Pascual de Gayangos (1809-1897) y su coetáneo, que precedió a Codera en lograr un puesto docente en la Universidad, Francisco Fernández y González (1833-1903). Estas revisiones de los prejuicios anti-árabes, asimismo evidentes en otros discípulos de Gayangos, como Emilio Lafuente Alcántara (1825-1868)[12]

> querían contribuir directamente a forjar una idea de la nación *española* que fuese aglutinante [...] un modelo en el que se albergaba, como crisol de España, la idea fecunda de las *tres culturas*. Modelo cultural *integrador* en fin, y, en cierto modo, de circular intercambio bidireccional, a no ser por el obstáculo (insalvable, por fuerza, desde su perspectiva) de las creencias religiosas y la profesión de fe[13].

Codera y su riguroso positivismo científico, en la línea integradora de al-Andalus que caracteriza a Gayangos y su grupo, llegó a destacar por la enorme y neta incorporación de referencias extraídas de las fuentes árabes, principalmente textuales, numismáticas y epigráficas, y por una equilibrada propuesta, que repitió en sus investigaciones: la necesidad de estudiar la historia de al-Andalus para conocer la de España, con lo cual superaba el todavía vivo planteamiento excluyente de lo andalusí sin tampoco llegar al esencialismo culturalista de sus propios discípulos, el grupo calificado como «la Escuela de Codera» y «los Beni Codera», es decir: «los hijos» o «descendientes» de Codera, como declaró García Gómez:

> En la intimidad y como nombre familiar, queremos seguirnos llamando siempre como se llamaban Ribera y Asín, aceptando el cariñoso remoquete con que les distinguían en confianza[14].

Esta denominación y su árbol genealógico marcaban unas específicas relaciones entre los miembros más selectos de la Escuela de Estudios Árabes, desde sus antecedentes (Gayangos y Codera), hasta los mismos Beni Codera, extendidos hasta el último cuarto del siglo xx[15].

El positivismo de Codera soslayó la caracterización identitaria, y su argumento principal fue el interés que tiene para España estudiar al-Andalus, para conocer mejor la primera a través de las fuentes de la segunda. La indagación sobre las identidades vinculadas de España y de al-Andalus resultó ser, a continuación, el objetivo del idealismo culturalista, al que tanto contribuyeron los

[11] M. J. Viguera, «Al-Andalus prioritario», pp. xlix-liv.

[12] J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, pp. 119-120.

[13] A. Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español*, p. 13, y nota 3.

[14] E. García Gómez, «Homenaje a Don Francisco Codera», p. 274.

[15] B. López García, «Arabismo y orientalismo en España»; y M. Marín, «Arabistas en España».

Beni Codera desde finales del siglo XIX, pero ya no Codera, pues la crisis de 1898 y las siguientes, como indica Santos Juliá, provocaron que sucesivas generaciones salieran

> a los caminos de la historia en busca del ser nacional [...] Constituyeron como problema central de su reflexión no un hecho social, sino un concepto y hasta una metafísica —España o el ser de España— [...] El resultado fue que mientras en Inglaterra los grandes debates historiográficos se centraron en cuestiones como la transición del feudalismo al capitalismo [...] mientras en Francia se trataba de encontrar una historia total [...] mientras los alemanes debatían sobre hechos sociales singulares como objeto de la ciencia social [...] en España la gran polémica filosófico/histórica de la primera mitad (del siglo XX), acentuada y agravada por la catástrofe de la guerra (civil), versará sobre el origen y el ser de los españoles, que las máximas figuras del Centro de Estudios Históricos fueron a buscar a las alturas medievales o en el Siglo de Oro[16].

La contribución de Codera sobre al-Andalus es una contribución histórica, destinada a elaborar su historia política en monografías, con una dedicación tan centrada en lo histórico (a lo que supeditó las demás posibles atracciones y recorridos temáticos) que se desmarca de otros arabistas «enciclopédicos» de su tiempo, y, aunque de otro modo, se diferencia así también de sus discípulos, los Beni Codera, cuya más inmediata secuencia en la línea de Julián Ribera (1858-1934), Miguel Asín Palacios (1871-1944) y Emilio García Gómez (1905-1995), más otros de su próximo entorno, dejaron la senda de la historia política, de modo que habrá que esperar a mediados del siglo XX para que los *arabistas-historiadores* resurjan, y Ambrosio Huici Miranda (1880-1973) y Jacinto Bosch Vilá (1922-1985) la reemprendan, en España, aunque era cultivada entre tanto por especialistas extranjeros, y a su cabeza por E. Lévi-Provençal.

Los tres primeros, sucesivos y fundamentales Beni Codera, es decir: Ribera, Asín Palacios y García Gómez, como otros arabistas de pleno siglo XX con ellos muy relacionados, dejaron de lado la historia política, para ocuparse de la historia cultural, literaria y lingüística andalusí, interesados por su marco comparativo y su nexo hispano, y fueron arabistas polígrafos. Resulta muy significativo este cambio temático, pues se diría que la historia política no iba a permitirles la conexión esencialista, que en cambio sí les potenciaba el «poligrafismo», con unas dimensiones paradigmáticas en García Gómez, y también considerables en Ribera y Asín.

Pero quizás entre Codera y sus Beni la mayor diferencia estriba en cómo a su neto y fértil positivismo éstos superpusieron rasgos del idealismo con que desde finales del siglo XIX y principios del XX se indagó con pasión el *ser de España*, implicándose en tan general y acentuado esencialismo[17] los arabistas tras los

[16] S. Juliá, «La historia social y la historiografía española», p. 29.

[17] D. Catalán, «España en su historiografía».

nuevos propósitos y estilo de Ribera, requeridos entonces por la construcción ideológica y cultural española y el reto de la integración en ella «de un pasado pluricultural», como bien plantea Rivière:

> ¿Cuál fue la contribución precisa, intelectual y política, de los «orientalistas» de la Universidad del centro del Estado en la construcción ideológica y cultural del nacionalismo español? ¿En qué medida con su actividad científica y profesional estaban colaborando en la política educativa y socializadora del primer liberalismo? ¿Cómo integraron en la narración histórica nacionalista la evidencia de un pasado pluricultural, y de diferentes formaciones políticas, en el territorio mismo sobre el que se construía el Estado nacional sobre supuestos cimientos culturales y políticos unitarios? ¿Cómo se valoraron las influencias evidentes que aquellas disímiles culturas ejercieron en los signos que se utilizaron y se usan habitualmente para definir una identidad nacional? ¿Hasta qué punto el orientalismo español contemporáneo nació como complemento de los estudios históricos medievales y ligado a aquellas inquietudes nacionalistas?... Hasta qué punto, en definitiva, nacía como soporte de una política cultural nacionalizadora[18].

Ribera y Asín Palacios indagaron las metafísicas del *ser de España*, con las intensas implicaciones arabistas «culturalistas» desarrolladas, precisamente, después de Codera, por sus discípulos y marcando unas acciones distintas a las de éste, de lo cual fueron bien conscientes, como indicó Asín Palacios[19], advirtiendo que la historia tiene dos facetas:

> La política, que otros llaman externa, y la interna o cultural. Hasta Ribera, los arabistas españoles fijaron su atención sobre los hechos políticos casi exclusivamente. Era achaque común a todos los cultivadores de la historia, antes de mediar el siglo XIX. Realmente, además era forzoso comenzar por la historia política [...] Para penetrar en el subsuelo de las sociedades políticas y explorar la estructura interior de sus organismos [...] es preciso haber antes agotado la investigación de los más aparente y simple [...] no se concibe la metafísica sino detrás y después de la física. Exige también, por lo mismo, esa metafísica de los hechos humanos, que es la historia de la cultura, dotes singulares en el investigador: no basta ya que sea un especialista consumado y escrupuloso, un experto en las disciplinas filológicas, instrumentales para la exégesis de los textos y un observador paciente y minucioso de los fenómenos aislados; necesita además ser hombre de espíritu penetrante y sagaz para captar en ellos la nota esencial y característica [...] pensador de altos vuelos, capaz de síntesis luminosas que abarquen [...] otras culturas ajenas a su erudición, para [...] discernir lo que en unos y otros haya de común, por coincidencia o imitación, y de típico o singular, por originalidad nativa.

[18] A. Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español*, pp. 22-23.

[19] J. Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, Introducción, t. I, p. XVIII.

Este inapreciable párrafo de Asín Palacios es fundamental como radiografía de la acción arabista de los Beni Codera, desde finales del XIX, con el corte entonces de trayectoria y lo que ocurrirá en buena parte del XX, cuando la dedicación a las esencias culturales, como añade Asín[20], las inicie Ribera «sin precursores [...] abre en este terreno sendas nuevas», que cambian la atención a la historia externa o «física» por la interna o «metafísica», en la misma dicotomía de Asín.

Apunte final

Desde mediados de los años 70 del siglo XX, hubo en el arabismo causas generales e internas, como las evoluciones historiográficas y los relevos generacionales, además de una decisiva institucionalización de los estudios árabes, que transformaron sus rasgos y terminaron con su prestación esencialista, es decir con su atención mayoritaria a los temas-raíces y a los temas-puente entre al-Andalus y España, con los cuales justificaban sus estudios y la incorporación de lo andalusí en la historia de España.

Para todos resulta evidente, por otra parte, que la copiosa contribución de los Beni Codera representa y contiene una admirable riqueza intelectual y aportaciones fundamentales. Representan de forma magistral la inserción de la actividad investigadora en las corrientes y condicionamientos generales de su época. Cumplieron de forma magistral con los requerimientos de esclarecer la relación entre al-Andalus y España, contribuyendo a la definición identitaria de ésta a partir de la indagación de las raíces andalusíes presentes en múltiples aspectos, que minuciosa y brillantemente establecieron.

En ocasiones, tratando temas-puente de entrada y salida entre lo hispano y lo árabe, occidentalizaron facetas de al-Andalus, como en un movimiento de péndulo, pero a la hora de titular la revista que les caracterizó la llamaron *Al-Andalus*, si bien en su terminología primaron los términos mixtos de «hispanoárabe», «España musulmana»... Probaron de forma indiscutible la integración de lo hispanoárabe y evitaron que se marginara o banalizara lo andalusí, cuestión enorme sobre la que vuelve ahora Ashraf Anwar:

> *Modern Spaniards' perceptions and opinions about their Roman, Visigothic and Arabo-Islamic past vary greatly and have been in many cases the source of fierce polemics. At the center of these polemics rests the sensitive issue of identity. At least since 1492, mainstream Spaniards enthusiastically identified ethnically and culturally with a glorified Romano-Christian and Visigothic past*[21].

Como toda «escuela» historiográfica, los Beni Codera tuvieron su tiempo: los tres primeros cuartos del siglo XX. Y tuvieron sus espacios: centrados en la Escuela de Estudios Árabes, más algunas Universidades y Academias, pero, más

[20] En la citada «Introducción» (*Ibid.*, p. XVIII).

[21] A. Anwar, «Arabs in Spain or Arabised Spaniards?», p. 155.

allá, consiguieron una atención generalizada por al-Andalus, a todos los niveles, desde lo académico a lo más popular, y precisamente esta difusión es una de sus características, probando el interés que en el tiempo de los esencialismos suscitó la indagación de las identidades.

AL-ANDALUS DANS LES TRAVAUX D'HENRI PÉRÈS ET D'HENRI TERRASSE (1932-1966)

Safia Boumahdi
Université de Bretagne Occidentale, Brest

Introduction

Dans le cadre d'une confrontation des historiographies respectives d'al-Andalus et de l'Espagne, il nous a paru intéressant d'examiner et d'analyser la vision d'al-Andalus telle qu'elle est présentée dans les travaux de deux orientalistes français : Henri Pérès et Henri Terrasse.

On ne s'étonnera pas de trouver dans le corpus des travaux scientifiques que nous avons retenus, de l'un comme de l'autre, des ouvrages relevant du domaine de l'histoire de l'art. Il est évident que l'art d'une société donnée est inséparable des conditions historiques au sein desquelles il se développe : il est une des formes d'expression qui en éclaire et traduit l'identité. D'ailleurs, dans l'introduction de son ouvrage sur la poésie arabo-andalouse, Henri Pérès ne peut manquer d'évoquer les événements historiques qui ont marqué le XI^e^ siècle dans la mesure justement où ceux-ci permettent d'appréhender et de comprendre les caractéristiques de cette poésie liée, selon l'auteur, aux origines ethniques du peuple qui l'a conçue et développée. Art et histoire sont donc indissociables. Il en découle que toute interprétation de l'art implique une interprétation historiographique. Ainsi, Jacques Fontaine[1] observait dans son livre sur l'art mozarabe :

> La tendance à dévaluer l'originalité de l'art islamique d'Espagne, et plus encore à en limiter soigneusement le rayonnement sur les arts chrétiens de l'Occident contemporain, n'y procède pas toujours des sereines constatations objectives de la science. Des préjugés s'en mêlent[2].

Selon lui, en effet, les polémiques auxquelles ont donné lieu l'interprétation de l'art mozarabe sont à mettre en rapport avec les débats liés à l'influence arabo-islamique sur le développement de la culture hispanique :

[1] Jacques Fontaine a été professeur à l'université de Paris-Sorbonne et membre de l'Institut des Hautes Études Hispaniques (Casa de Velázquez, Madrid).

[2] J. Fontaine, *L'art préroman hispanique*, t. II, p. 50.

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 83-104.

> Dans la Péninsule même, le débat dont il est l'objet est plus grave, dans la mesure où il s'assortit parfois de considérations plus passionnées. Les termes dans lesquels y sont posés les problèmes de l'art mozarabe y sont en effet doublement liés au statut de l'art islamique d'Espagne et, plus généralement, à la place qu'il convient de concéder au facteur islamique dans l'élaboration des civilisations hispaniques[3].

Nous nous proposons donc de mettre en lumière l'interprétation historiographique qui se dégage des études menées sur al-Andalus par ces deux chercheurs français, entre 1932 et 1962. Nous essaierons de voir s'il se dessine ou non une évolution de l'orientation idéologique adoptée par nos auteurs et si celle-ci est en adéquation avec celle proposée au cours de la même période chronologique par les historiens et arabisants espagnols.

Comme on le sait, l'interprétation historique qui prédomine à cette époque est celle qui a été forgée par les premiers historiographes (XIX^e^ et début XX^e^) dont la tâche était de donner au peuple des référents d'identité collective : Modesto Lafuente[4], Rafael Altamira, puis Ramón Menéndez Pidal et son disciple, l'historien médiéviste Claudio Sánchez Albornoz. Cette interprétation de l'histoire de l'Espagne s'inscrit dans un courant désigné par le terme de traditionaliste. Ce courant a été parfaitement analysé par Pierre Guichard[5], qui en explicite ainsi la dénomination :

> Privilégiant une tradition nationale, occidentale et hispanique, par rapport aux apports extérieurs — orientaux — elle sous-tend une bonne partie des interprétations générales du Moyen Âge hispanique. L'aspect de rupture de la conquête musulmane est minimisé, et la Reconquête est présentée comme la réunification naturelle d'un peuple artificiellement séparé par les hasards de l'Histoire[6].

Ce courant se caractérise par une vision continuiste et nationaliste de l'histoire de l'Espagne : il défend en effet la notion d'« hispanité essentielle » et de continuité de la romanité ethnique sociale et culturelle, l'Espagne étant perçue comme une « essence historique » sur laquelle des influences venues de différentes civilisations auraient agi sans en modifier la constitution essentielle. Il n'y aurait pas eu d'orientalisation de l'Espagne suite à la conquête arabe : au contraire, ce sont les envahisseurs qui deviennent de « purs Espagnols[7] ». Du

[3] *Ibid.*

[4] Voir à ce sujet la pénétrante introduction de J. S. Pérez Garzón, « Modesto Lafuente, artífice de la Historia de España », dans M. Lafuente, *Historia general de España.*

[5] P. Guichard, « Les Arabes ont bien envahi l'Espagne ». Sur le courant traditionaliste de l'historiographie médiévale espagnole, voir aussi les pages d'introduction qui reprennent la substance de cet article dans Id., *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane.*

[6] Id., « Les Arabes ont bien envahi l'Espagne », p. 1487.

[7] C'est l'historien médiéviste hispano-argentin C. Sánchez Albornoz qui a le plus vigoureusement défendu cette thèse, notamment dans les deux impressionnants volumes de *España, un enigma histórico.*

côté des arabisants, démontrer que les habitants d'al-Andalus étaient bien des Espagnols, était devenu un enjeu capital pour la survie de l'arabisme en tant que discipline scientifique[8] : c'est ce à quoi vont s'appliquer avec opiniâtreté les Beni Codera, au premier rang desquels, Julián Ribera[9]. Les travaux de celui-ci sont parfaitement connus d'Henri Pérès, et, comme nous allons le montrer, il adopte la même vision essentialiste d'al-Andalus.

Henri Pérès (1890-1983)

Arabisant et professeur à la Faculté des lettres d'Alger, il a essentiellement étudié la poésie qu'il désigne sous le nom « d'arabo-andalouse », la langue arabe en al-Andalus à l'époque des Taifas, et la littérature arabe moderne. Son ouvrage intitulé *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle* est une étude devenue classique et qui fait autorité dans ce domaine : éditée en 1937, elle fera l'objet d'une seconde publication en 1953, puis sera traduite en espagnol en 1983 sous le titre : *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*[10].

L'examen du premier de ses ouvrages que nous avons étudiés, sur la poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle[11], nous permet de constater que c'est bien cette vision essentialiste et nationaliste qui est véhiculée. Celui-ci commence par rappeler les événements politiques qui ont marqué la période des Taifas : une longue suite de conflits entre différents partis que les chroniqueurs arabes ont expliqués par la rivalité entre Arabes mudarites et Arabes yéménites. Cependant, selon Henri Pérès, au XIe siècle, il y a longtemps que ces termes ont perdu leur valeur ethnique, et il relève que sous la plume des chroniqueurs de l'époque apparaît l'expression *ahl al-Andalus*, les habitants d'al-Andalus, terme assez vague *a priori*, mais qui acquiert tout son sens avec l'apparition des Berbères. En effet, ce parti que les historiens arabes ont également désigné par le terme « andalusí » va s'opposer au parti berbère. Henri Pérès interprète les événements politiques du XIe siècle comme un duel enragé, un antagonisme et une haine féroces entre deux races, celle des hispano-musulmans et celle des Africains berbères. D'après lui, il est vain de chercher à caractériser en quelques mots l'hispano-musulman du XIe siècle : c'est un amalgame qui s'est formé

[8] Nous reviendrons sur ce point à la fin de notre analyse des travaux d'Henri Pérès.

[9] Voici deux extraits parmi bien d'autres où Ribera s'emploie à affirmer avec vigueur l'espagnolité des musulmans d'al-Andalus : « *La parte del pueblo español que se convirtió al islamismo (pues españoles fueron los que política, social, científica y literariamente prevalecieron en Andalucía), dejóse influir de esa civilización islámica, y dentro de ella adquirió personalidad propia, constituyendo un imperio, el reino andaluz independiente de los califas orientales, con su peculiar organización política, su orden social propio, su derecho y su literatura* [...] *Porque repito (y repetiré hasta la saciedad pues lo pide la justicia) que españoles fueron los musulmanes de la Península: españoles de raza, españoles de lengua, españoles por su carácter, gusto, tendencias e ingenio* [...] *Y los méritos de los musulmanes españoles debemos considerarlos como caudal propio, nacional, español* » (J. Ribera y Tarrago, *Disertaciones y opúsculos*, « El arabista español », t. I, pp. 463 et 468).

[10] H. Pérès, *El esplendor de al-Andalus*, trad. M. García-Arenal.

[11] Id., *La poésie andalouse en arabe classique*.

peu à peu de la fusion d'éléments ethniques différents mais où ne prédomine nullement le caractère sémite. Il laisse d'ailleurs entendre que le meilleur de sa production littéraire revient à la part de l'hispano-musulman qui n'est ni arabe ni sémite :

> En étudiant sa littérature d'imagination, dont la poésie semble bien être l'expression la plus caractéristique, il ne faut pas penser toujours et exclusivement à l'origine sémitique de ses représentants. On ne doit pas perdre de vue que le peuple hispano-musulman du XI^e^ siècle n'est qu'un prolongement ethnique de l'ancienne population autochtone et le critique qui ne voudrait voir dans la poésie espagnole qu'un reflet de la littérature arabe d'Orient, risquerait de n'envisager que le côté le moins intéressant de cette poésie[12].

L'idée qui est sous-jacente dans ce jugement de valeur est que « l'ancienne population autochtone » n'a pas ses racines en Orient mais en Occident :

> La poésie arabe d'Occident, quand elle reproduit les clichés de l'Orient, présente toujours cet aspect énigmatique qu'on n'arrive à surmonter que par une longue pratique de la langue, mais quand elle cherche à rendre les sentiments et les idées propres aux hispano-musulmans, elle nous semble alors toute proche de nous, nous l'abordons de plain-pied, nous sentons vraiment un peu de l'âme de ces Andalous qui ne sont pas si éloignés de nous que l'on pourrait le croire[13].

Ce sont donc les origines ethniques des poètes qui l'ont conçue et formulée qui expliquent les caractères généraux de cette esthétique littéraire qu'est la poésie du XI^e^ siècle. Voilà l'idée fondamentale qui confère son unité aux événements politiques de l'époque des Taifas dont le fil conducteur est cette *fitna*, cette « antipathie de races » entre hispano-musulmans et Africains berbères. On observera bien la terminologie adoptée par H. Pérès pour désigner ce qu'il appelle « la race andalouse » : dans l'expression « hispano-musulman », c'est le substrat hispanique qui prime alors que l'arabité, quant à elle, est complètement gommée. En outre, il opère un glissement terminologique supplémentaire dont il avertit son lecteur d'une façon très neutre, lui ôtant ainsi toute importance : il choisit en effet de désigner le parti « andalusí » *(ahl al-Andalus)* par le terme « espagnol ». En faisant ce choix, il est bien évident qu'il colore sa présentation de l'histoire d'al-Andalus d'une teinte résolument nationaliste. Au cours des luttes enragées qui se déroulent pendant la *fitna*, « l'ensemble de la *population espagnole* forme corps pour défendre son *unité nationale* contre les Berbères[14] ». Ainsi, comme il le résume dans sa conclusion :

[12] *Ibid.*, p. 20.
[13] *Ibid.*, p. 3.
[14] *Ibid.*, p. 8.

> Ce pays d'Occident annexé à l'islam[15] a marqué d'une forte empreinte tout ce que lui a légué l'Orient. La majeure partie de sa population, tant dans les campagnes que dans les villes, est *hispanique*, non seulement par ses méthodes agricoles, ses pratiques saisonnières, ses techniques artisanales et le rythme de ses fêtes, mais encore par son inspiration poétique et par ses préoccupations morales ou intellectuelles[16].

Il renforce son argumentation en ajoutant que dans cette population, « la race andalouse », qui n'est qu'un prolongement de l'ancienne « race » autochtone, prédominent le sang ibéro-romain et l'élément judéo-chrétien ; les Berbères, quant à eux, n'ont rien apporté : en poésie, leur influence semble nulle.

Dans l'article qu'il publie en 1947 dans un numéro des *Cahiers du Sud* consacré à « l'Islam et l'Occident », H. Pérès étudie la poésie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la poésie des troubadours[17]. Au vu des documents qu'il examine, il reconnaît que c'est la poésie arabe d'Andalousie qui a été prépondérante dans la genèse de la poésie des troubadours. Il semble l'admettre presque à contre cœur comme paraît l'indiquer la curieuse formulation retenue :

> *Quoi que nous fassions*, nous retrouvons, en définitive, dans l'œuvre originale du premier des troubadours, Guillaume IX de Poitiers, une similitude, une parenté difficilement contestable avec la poésie arabe d'Andalousie[18].

Ayant établi cette filiation qui met en évidence les racines orientales de la poésie courtoise occidentale apparue en Provence au XI^e^ siècle, il affirme toutefois que son excellence est le fruit du génie espagnol :

> Mais les poètes, il importe de le souligner, s'ils se sont exprimés en langue arabe et s'ils ont beaucoup pris aux écrivains arabes d'Orient, ne se sont pas bornés à transmettre tel quel le legs d'idées qu'ils empruntaient ; au contraire, ils l'ont transformé suivant les tendances internes de leur tempérament, et ce faisant ils l'ont adapté à l'optique occidentale. Envisagée sous cet angle, l'influence exercée par la poésie andalouse du XI^e^ siècle sur la poésie des troubadours n'apparaît pas comme un problème absurde ou insoluble. Les disciplines arabes ont fourni la technique, mais c'est l'Espagne qui a donné le génie[19].

Dans la conclusion de son ouvrage sur la poésie andalouse, H. Pérès relève le paradoxe d'une poésie conceptualisée par des Espagnols mais rédigée en langue arabe :

[15] Le lecteur appréciera la formulation…

[16] H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique*, p. 473.

[17] Id., « La poésie arabe d'Andalousie et ses relations ».

[18] *Ibid.*, p. 130.

[19] Id., *La poésie andalouse en arabe classique*. Curieusement, le titre de cet ouvrage devient, dans les pages de conclusion *La poésie* hispanique *en arabe classique*, s'agit-il là d'un lapsus calami ?

> La question de la langue comme moyen d'expression ne manque pas de se poser sous un aspect qui n'est pas sans provoquer quelque surprise à cause de son illogisme même[20].

La langue étant considérée comme un des facteurs qui fondent l'identité, ce point ne manque donc pas de le troubler et il s'interroge :

> En effet, comment pour tous ces poètes, qu'ils soient d'origine chrétienne, juive ou orientale, l'arabe paraît-il être la langue la plus adéquate pour rendre leurs sentiments et leurs idées, si différentes, à tant de points de vue, des concepts orientaux[21]?

Dans l'article qu'il publie en 1950 dans les *Mélanges William Marçais*, notre auteur aborde précisément la question de l'usage de la langue arabe en al-Andalus aux Xe et XIe siècles et rappelle les raisons de son implantation rapide et généralisée : elle est à la fois le véhicule d'une religion qui s'est imposée tout de suite et la langue d'une administration qui s'inspire d'un livre sacré écrit en arabe[22]. Elle s'est si bien enracinée que, même pendant les siècles de la reconquête chrétienne, « il sera difficile de l'extirper complètement[23] ». On notera le jugement de valeur implicite du verbe « extirper » qui évoque inévitablement une espèce de tumeur insidieusement logée dans le corps de l'Espagne. Malgré une cueillette peu abondante dans les textes de l'époque, H. Pérès étudie l'usage de l'arabe dialectal dans la Péninsule et ses conclusions intéresseront le linguiste et l'historien, mais il ne revient pas sur la question même de son emploi, qu'il qualifie de « phénomène remarquable dont l'universalité est un fait prodigieux[24] » : il n'est pas hasardeux de supposer que ce point capital n'a volontairement pas été creusé car il met manifestement à mal les thèses de l'auteur qui s'emploie à minimiser constamment l'orientalisation et l'arabisation d'al-Andalus…

Du reste, c'est précisément sur ce point que revient H. Pérès dans le dernier article que nous avons retenu, publié en 1962 dans un ouvrage collectif dédié à Lévi-Provençal[25], consacré aux rapports entre la langue arabe et les différentes ethnies d'al-Andalus aux Xe et XIe siècles. Dans cet article, un net changement d'optique s'opère : en étudiant de façon approfondie l'usage de la langue arabe en al-Andalus, il ne peut que constater son étendue et sa vigueur. Toutes les communautés[26] qui se côtoient en al-Andalus l'emploient avec la même fer-

[20] *Ibid.*, p. 477.

[21] *Ibid.*

[22] Id, « L'arabe dialectal en Espagne musulmane ».

[23] *Ibid.*, p. 289.

[24] Id., *La poésie andalouse en arabe classique*, p. 477.

[25] Id., « Les éléments ethniques de l'Espagne musulmane ».

[26] Lorsqu'il passe en revue les différentes communautés qui font usage de la langue arabe en al-Andalus, Henri Pérès escamote curieusement les *muwalladūn*, c'est-à-dire les autochtones convertis à l'islam, soit l'immense majorité de la population. Dans son chapitre sur les composantes de la population musulmane en al-Andalus, É. Lévi-Provençal les désigne sous le nom

veur : Arabes, Berbères[27], Esclavons... Jusqu'à celles qui pourtant disposaient d'une autre langue pour la diffusion de l'écrit, à savoir les mozarabes, qui pouvaient écrire en latin et les juifs, qui disposaient de l'hébreu. En ce qui concerne les mozarabes, il est intéressant de noter qu'il reconnaît que l'islamisation et l'arabisation de l'élément chrétien sont déjà très marquées cent cinquante ans après la conquête et qu'au XI^e siècle, ces phénomènes d'acculturation se sont étendus à tous les domaines de la vie quotidienne :

> Les chrétiens, par leur contact quotidien avec les Arabes, se sont arabisés ; la marque de cette arabisation apparaît dans l'usage de la langue arabe, dans l'adoption du costume musulman et des noms arabes, dans la vie domestique même car certains mozarabes sont arrivés à se constituer un harem[28].

Quant aux juifs, c'est surtout dans le domaine de la culture intellectuelle que ce phénomène est patent :

> La littérature hébraïque atteint une splendeur inaccoutumée, mais dépend directement de la culture arabe. Le fonds est hébraïque, mais le plus souvent les modèles et la langue sont arabes[29].

Si l'intérêt est pour beaucoup dans cette ferveur des chrétiens et des juifs envers la langue arabe (seuls ceux qui la connaissaient bien pouvaient prétendre entrer dans l'administration), l'explication définitive réside ailleurs :

> C'est que l'arabe, à leur époque, leur paraît être la seule langue qui soit assez souple pour satisfaire et le poète et le moraliste ou le philosophe, la seule langue qui par sa richesse de vocabulaire, sa complexité syntaxique, soit capable d'exprimer les sentiments les plus délicats comme les pensées les plus élevées. L'arabe est arrivé au XI^e siècle à une perfection qui ne sera plus dépassée[30].

Comment expliquer ce changement d'optique qui semble contredire les thèses défendues dans les travaux précédents ? Il est possible, dans un premier temps, de le mettre sur le compte des formidables progrès accomplis dans le domaine de la recherche scientifique sur l'Occident musulman, progrès dus aux

---

d'« Espagnols néomusulmans » et précise qu'ils formaient la masse numériquement la plus importante de la population andalouse (*Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, p. 181).

[27] En ce qui concerne les Berbères, Henri PÉRÈS précise que l'arabisation de mœurs et de langue n'est vraie que de l'aristocratie et la classe moyenne. En revanche, le peuple et les soldats ne possèdent de l'arabe que les formules rituelles leur permettant de faire la prière, mais dans leurs rapports quotidiens, la seule langue employée par eux est leur langue maternelle berbère. Voir H. PÉRÈS, « Les éléments ethniques de l'Espagne musulmane », p. 722.

[28] *Ibid.*, p. 725.

[29] *Ibid.*, p. 727. À titre de preuve, Henri PÉRÈS passe en revue quelques poètes de l'époque des Taifas et des Almoravides : Ibn Ganah, Ibn Gabirol, Bahia ben Pacouda, Moïse ben Ezra et Yéhouda Halévy.

[30] *Ibid.*, p. 730.

efforts simultanés et conjugués des écoles orientalistes française et espagnole et de la jeune élite universitaire du Proche Orient arabe, de l'Égypte en particulier. Lévi-Provençal en dresse l'inventaire dans un article consacré à l'essor des études relatives à l'Occident musulman[31] : depuis 1925, la découverte et l'exploitation de documents nouveaux, l'utilisation de nombreux documents inédits, l'édition partielle ou complète de plusieurs œuvres maîtresses de la littérature produite en al-Andalus ont permis de renouveler sur bien des points la connaissance de cette société de l'Occident musulman. En constatant de façon si documentée, la généralisation de la langue arabe en al-Andalus, H. Pérès ne pouvait, sans se décrédibiliser, continuer à nier l'arabisation de la Péninsule au Moyen Âge. Néanmoins, une autre explication peut également être avancée, sans contredire d'ailleurs la précédente. En effet, dans ce même article où il met en valeur la prédilection des habitants d'al-Andalus pour la langue arabe, il reconnaît que si les éléments ethniques sont hétérogènes, la culture est une et que cette culture dominante est bien la culture arabe, il n'en persiste pas moins à soigneusement souligner que l'élément arabe est en minorité : « L'élément arabe n'entre qu'en dose infinitésimale dans la chimie sociale des musulmans d'Espagne[32] ». Ceux qui connaissent bien les travaux des Beni Codera auront identifié la source de cette affirmation : elle appartient à Julián Ribera et a été prononcée lors de son discours d'entrée à l'Académie Royale Espagnole… en 1912. Cette phrase ayant été reprise presque mot pour mot, H. Pérès ne pouvait en ignorer le contexte, ce passage où Julián Ribera a recours à une métaphore empruntée au domaine de la chimie, celle de la fameuse goutte d'aniline rouge qui peut changer la couleur des eaux d'un bassin sans en altérer la composition :

> *«El elemento árabe, repetimos, entró en dosis casi infinitesimal en la química social de los musulmanes españoles». La mejor denominación que se les pueda dar no es la de árabes, sino la de españoles* […] *Ahora bien, ese elemento árabe, aunque poco numeroso, trajo una lengua e impuso por su fuerza militar ciertas costumbres y modas asiáticas, una organización política y una religión, y ésta se difundió más que la raza. Al aceptarse la religión, vino ésta a colorar de tal modo la sociedad andaluza, que todos parecieron árabes, como una pequeña cantidad de anilina roja es suficiente para enrojecer las aguas de un estanque, sin que la composición química de las mismas se llegue a alterar sensiblemente*[33].

En différenciant ainsi le critère racial des phénomènes culturels, Julián Ribera pouvait à la fois reconnaître l'islamisation et l'arabisation d'al-Andalus tout en affirmant l'espagnolité de ses habitants. Ceux-ci étant ainsi parés des « Lettres de Noblesse de l'Hispanité[34] », l'intégration d'al-Andalus comme société arabo-

[31] É. Lévi-Provençal, « Quelques considérations sur l'essor des études relatives à l'Occident musulman », p. 73.

[32] H. Pérès, « Les éléments ethniques de l'Espagne musulmane », p. 718.

[33] J. Ribera y Tarrago, *Disertaciones y opúsculos*, « El cancionero de Abencuzmán », t. I, p. 26.

[34] Nous empruntons cette expression à M. Marín, « Arabistas en España ».

islamique dans le passé national de l'Espagne ne présentait plus de difficulté. Cette interprétation historiographique de Julián Ribera, qui propose l'existence d'un « islam espagnol », était l'aboutissement d'une quête de sens historique permettant d'intégrer les huit siècles de domination islamique à l'histoire générale de l'Espagne. C'était en effet la seule alternative qui s'offrait aux arabisants espagnols, qui revendiquaient leur qualité d'historiographes concourant au processus de construction identitaire alors en cours en Espagne : il leur fallait sortir de l'impasse historique où les avait menés Francisco Javier Simonet avec sa diabolisation des Arabes et de l'islam[35]. Cette hispanisation d'al-Andalus qui débouche sur ce qui a été dénommé « essentialisme nationaliste » est bien l'orientation qui a été adoptée par Henri Pérès. Elle lui permet de résoudre cette contradiction, cet « illogisme », à la fois « remarquable » et « paradoxal », d'une société dont il ne peut complètement nier l'orientalisation, mais qui est restée si espagnole, et donc occidentale, dans toutes les manifestations de son génie.

Henri Terrasse (1895-1971)

Henri Terrasse, lui aussi, a été séduit par cette théorie au point d'en faire la clef de voûte de son interprétation historiographique.

L'examen de ses publications et de sa vie professionnelle démontre qu'il fut un homme des deux rives de la Méditerranée. Agrégé de l'université en 1920, il commence sa carrière à Rabat, à l'Institut des Hautes Études Marocaines, où il est nommé en 1923, Directeur d'Études d'archéologie et d'art musulman. Fruit de onze années de travail, sa thèse de doctorat a pour sujet l'art hispano-mauresque des origines au XIII[e] siècle ; soutenue en 1933, elle sera publiée par ce même Institut, dont il sera nommé directeur quelques années plus tard. Dès lors, ses travaux portent aussi bien sur l'archéologie et l'histoire du Maroc que sur al-Andalus[36]. En 1945, il succède à Georges Marçais dans la chaire d'archéologie musulmane à la Faculté des lettres d'Alger, puis sera nommé directeur de la Casa de Velázquez à Madrid en 1957, poste qu'il occupera jusqu'à sa retraite en 1966.

[35] E. Manzano Moreno, « La creación de un esencialismo », pp. 26-27. Sur F. J. Simonet comme premier jalon du courant nationaliste et continuiste, voir en particulier les premières pages du prologue : « *Es nuestro propósito escribir la historia de* aquellos españoles *que, subyugados por la morisma* [...] *conservaron constantemente por espacio de muchos siglos la religión*, el espíritu nacional, *y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana...* » (*Historia de los mozárabes de España*, Prólogo, p. VII). Pour une étude de la vie et de l'œuvre de F. J. Simonet, voir M. Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, pp. 131-162. Sur les idées antisémites de F. J. Simonet, voir J. T. Monroe. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, p. 134. Malgré sa vision entachée de préjugés raciaux (à ses yeux les Arabes sont arrogants, fanatiques, prétentieux, cupides ignorants et féroces : en un mot, ce sont des barbares, et s'ils ont pu se civiliser, c'est bien grâce aux chrétiens d'Orient et d'Occident dont la culture est infiniment supérieure), M. J. Viguera souligne dans un ouvrage récent que son *Histoire des mozarabes* n'a pas été dépassée à ce jour sur le plan de l'érudition arabisante et documentaire, voir « Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus », p. 43.

[36] Pour un relevé complet des travaux d'Henri Terrasse, voir L. Golvin, « Henri Terrasse et ses publications », pp. 7-21 ; voir aussi H. Laoust, « Notice sur la vie et les travaux d'Henri Terrasse », pp. 1-20.

Dès la lecture de la première œuvre que nous avons retenue, et non la moindre puisqu'il s'agit de sa thèse de doctorat[37], nous sommes d'emblée frappés par l'adhésion sans réserve aux thèses continuistes et nationalistes et par la vigueur avec laquelle celles-ci sont affirmées et développées. Notons en premier lieu, qu'à l'imitation de ses collègues arabisants espagnols ou français, c'est encore d'« Espagne musulmane » dont il est question, avec tout ce que cette expression sous-entend d'idéologie traditionaliste[38] ; de même, le terme retenu pour qualifier l'art d'al-Andalus, « hispano-mauresque », loin d'être neutre, manifeste lui aussi la volonté de marquer la prééminence du substrat hispanique dans son élaboration[39]. Les idées maîtresses qui se dégagent de cette étude sont les suivantes : Henri Terrasse admet que l'Orient a donné à l'art hispano-mauresque presque toutes les formes de son architecture et de son décor, mais il insiste sur le fait qu'il a surtout reçu le premier art musulman élaboré en Syrie, l'art omeyyade, mais celui-ci ne faisait que prolonger l'art de la Chrétienté hellénistique et se nourrissait aussi des leçons de Byzance. Cette idée qu'il répète à l'envi sous différentes formulations est son véritable cheval de bataille :

> L'art hispano-mauresque reçut de Byzance des leçons qui devaient être décisives ; le décor omeyyade [...] se révèle plus proche des œuvres byzantines que des monuments de l'Orient musulman. Et par Byzance, c'était maintes fois le vieil art de la Chrétienté hellénistique qui marquait de son empreinte ineffaçable l'art musulman d'Espagne [...]. L'esprit de l'art hispano-mauresque, malgré la transformation des techniques architecturales et décoratives restait plus hellénistique qu'oriental[40].

Il a été souligné que l'une des tendances de l'orientalisme traditionnel consistait à chercher ou valoriser dans l'islam d'Orient ses aspects les plus occidentaux, comme par exemple l'héritage grec[41]. Il s'inscrit manifestement dans ce courant lorsqu'il voit, dans les emprunts que l'Espagne a pu faire à l'Orient, des caracté-

[37] H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*.

[38] Sur le passage de l'expression habituelle « Espagne musulmane » à l'emploi courant du terme « al-Andalus » et sur la signification de cette évolution, voir P. Guichard, « De l'Espagne musulmane à al-Andalus », p. 192.

[39] Sur le sens qu'il convient de donner au choix du vocabulaire et ses implications idéologiques, voir M. Barrucand et A. Bednorz, *Architecture maure en Andalousie*, p. 18. À propos de l'architecture d'al-Andalus, M. Barrucand écrit : « On pourrait discuter longtemps de la meilleure caractérisation de cette architecture : "mauresque" ou plutôt "maure" (car "mauresque" signifierait seulement "à la manière des maures"), "hispano-islamique", "hispano-maghrébine". Il demeure qu'aucune d'entre elles ne rend entièrement compte d'une réalité issue d'un processus d'échanges et de fécondation mutuelle, sur le fonds commun de l'islam, et c'est le cadre dans lequel les éléments arabes, berbères, espagnols sont venus se fondre pour produire d'inégalables chefs-d'œuvre. » Notons au passage que la perspective adoptée par M. Barrucand est exactement contraire à celle d'Henri Terrasse : « Il est vain d'isoler l'art de bâtir [d'al-Andalus] de l'architecture islamique. Fonctions et formes des édifices sont au premier chef déterminées par l'islam ; *leur hispanité est secondaire*. » (M. Barrucand et A. Bednorz, *Architecture maure en Andalousie* p. 18).

[40] H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, pp. 468-469.

[41] M. Marín, « Arabistas en España », p. 389.

ristiques que ce dernier a emprunté lui-même à la Chrétienté occidentale[42]. Ceci pour déboucher sur la conclusion que l'art hispano-mauresque appartient bien à l'Occident.

La deuxième idée maîtresse est que l'art hispano-mauresque est le fruit du génie espagnol :

> Lorsque l'on parcourt l'Espagne, on n'a pas un instant la pensée de considérer l'art hispano-mauresque comme un étranger. Maintes fois on a voulu retrouver l'âme la plus secrète de l'Espagne dans ses monuments musulmans. Mais cette âme n'a pas été apportée un jour par des bandes pillardes d'Orientaux et de Berbères : elle est celle de l'Espagne de toujours[43].

L'hispanisation d'al-Andalus ne souffre aucune objection :

> L'Espagne a donné à l'art hispano-mauresque sa véritable substance : ses artistes. Il faut une fois de plus rejeter la légende de l'Espagne arabe [...]. Les musulmans d'Espagne, et les meilleurs d'entre eux, ont été, pour la plupart des Espagnols[44].

Ces prémisses ayant été posées, Henri Terrasse peut conclure, dans l'optique nationaliste qui a teinté, au fil des cinq cents pages, toutes ses observations :

> L'art hispano-mauresque est donc, pour une large part, l'art *national* de l'Espagne au Moyen Âge. L'islam a eu beau condamner à l'abstraction plastique une race dont la pensée a toujours été réaliste et profondément humaine : les artistes de l'Andalousie musulmane n'en ont pas moins donné une des expressions les plus claires et les plus séduisantes du génie artistique de l'Espagne[45].

La démonstration est si parfaite dans sa construction logique qu'elle s'en apparente à un véritable syllogisme :

— L'art hispano-mauresque appartient à l'Occident.

— L'art hispano-mauresque est le fruit du génie propre des artistes musulmans (i. e : Espagnols) de l'Espagne musulmane.

— L'Espagne musulmane appartient à l'Occident.

Ce raisonnement déductif rigoureux est irréfutable. On voit ici par quels procédés l'histoire de l'art est instrumentalisée au profit d'une théorie qui, dans le cas présent, vise à prouver que, même pendant les huit siècles de domination islamique, l'Espagne était rattachée à l'Occident, donc à l'Europe. Au demeurant,

[42] Ainsi, selon lui, l'art du califat est « le plus hellénistique de tous les arts des premiers siècles de l'Islam » (*L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, p. 182).

[43] *Ibid.*, p. 470.

[44] *Ibid.*, p. 469.

[45] *Ibid.*, p. 472.

dans l'esprit d'Henri Terrasse, cette domination politique s'apparente davantage à une « occupation » de l'Espagne, dont la reconquête chrétienne permettra la « libération » et le retour à l'unité nationale[46]. Cette double vision, d'un territoire arraché à son destin historique, l'Europe, mais resté malgré tout si « profondément espagnol sous sa vie islamique » n'est pas sans rappeler la vision que va commencer à défendre Claudio Sánchez Albornoz, l'année même où notre orientaliste français publiait sa thèse. En effet, usant de cette rhétorique imagée et grandiloquente qui lui est propre, C. Sánchez Albornoz écrivait :

> Cimentée à l'Europe, la nef hispanique se dirigeait vers le Moyen Âge, comme ses sœurs d'Occident ; elle voguait encore sur les eaux de la civilisation méditerranéenne lorsqu'elle fut surprise par le raz de marée de l'Islam [...]. L'irruption des Arabes détruisit l'unité de civilisation du monde ancien [...] l'Espagne n'est pas un pays africanisé, bâtard de l'Islam, malade du virus oriental et inapte à créer. C'est un peuple occidental écarté par hasard de la route de ses frères européens, par son souci d'échapper à la contagion de l'Afrique voisine[47].

Dans l'opuscule publié à Madrid en 1954 figurent trois conférences qui rendent compte des recherches archéologiques faites en collaboration avec l'archéologue espagnol Félix Hernández sur les forteresses d'al-Andalus[48]. Avant de nous livrer ses conclusions sur les formes de l'architecture militaire, H. Terrasse nous présente à chaque fois le cadre historique qui a favorisé leur développement, et ce faisant, nous donne sa vision personnelle de l'histoire. Il commence par l'époque omeyyade, et l'on peut constater une fois de plus, que son optique est foncièrement nationaliste :

> Mal servie par les Arabes, divisés par leurs rivalités de clans et toujours indisciplinés, la dynastie omeyyade dut faire face à une véritable *opposition nationale* : celle des Espagnols convertis à l'islam, les muwalladun, qui souvent se renforça de celle des chrétiens mozarabes[49].

C'est ce même phénomène, qu'il dénomme « particularisme espagnol », qui a donné selon lui d'identiques résultats que ceux produits par la féodalité en France : la multiplication des forteresses.

Ce phénomène s'amplifie à l'époque des Taifas où triomphe le particularisme espagnol, en raison de la prodigieuse dispersion de l'autorité et de la multi-

[46] *Ibid.*, p. 460.

[47] C. Sánchez Albornoz, « L'Espagne et l'Islam », p. 327. Cet article a été traduit par Paul Guinard, et c'est la *Revista de Occidente* qui en avait publié la version originale en 1929.

[48] H. Terrasse, *Les forteresses de l'Espagne musulmane*. Henri Terrasse nous précise qu'il a pu compléter ses observations *in situ* par les études publiées dans la « Crónica arqueológica » de la revue *Al-Andalus*. Ce détail, qui n'en est pas un, prouve qu'Henri Terrasse était parfaitement au fait des recherches menées par ses collègues espagnols et en utilisait les résultats pour nourrir ses propres publications.

[49] H. Terrasse, *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, p. 8.

plication des frontières qui en découle : « Tous ces émirats instables durent s'accrocher au terrain[50] ». Mais cette période où « l'islam espagnol décide lui-même de ses destins » est interrompue par l'irruption des dynasties africaines. Sa vision des périodes almoravide et almohade est identique à celle qui est diffusée à l'époque par l'historiographie espagnole et qu'il avait déjà présentée en 1932 : les sultans africains vont mener une politique brutale et fanatique ; avec eux, un interdit est jeté sur l'esprit de tolérance qui a caractérisé l'al-Andalus du califat et des Taifas[51], et leur arrivée dans la Péninsule met fin au raffinement et à la splendeur de l'Espagne musulmane, alors à son apogée :

> Avec les Berbères, c'était bien la barbarie africaine qui pénétrait en Espagne [...] Ces primitifs qu'étaient les Berbères ne pouvaient rien créer[52].

Nous avons là une image des dynasties africaines pour le moins négative, entachée de préjugés racistes, mais qui reste malgré tout moins féroce et virulente dans sa formulation que celle du « poids lourd[53] » du médiévisme espagnol : Claudio Sánchez Albornoz. Dans son *España musulmana* de 1946 (dont le sous-titre est « *según los autores islamistas y cristianos medievales* » mais qui est bien davantage une histoire de l'Espagne musulmane selon C. Sánchez Albornoz...), il écrit à propos des incursions mérinides dans le Sud de la Péninsule :

> *Por tercera vez en el curso de dos siglos, la zarpa del chacal africano iba a desgarrar a la cristiandad española*[54].

Finalement, l'optique qu'Henri Terrasse adopte vis-à-vis des Berbères est identique à celle d'Henri Pérès que nous avons déjà évoquée : pour tous les deux, Almoravides et Almohades n'appartiennent pas à al-Andalus, ils sont des éléments allogènes qui ne peuvent revendiquer de substrat hispanique :

> Ne pouvant faire oublier qu'ils sont des étrangers et des envahisseurs, ils doivent donc organiser une occupation militaire de l'Espagne musulmane et se faire à leur tour, bâtisseurs de forteresses[55].

Enfin, lorsqu'il aborde la troisième et dernière période de la fortification musulmane, celle du royaume de Grenade, sa présentation des circonstances historiques reste teintée de ce nationalisme décidément omniprésent :

> Les émirs grenadins et leur peuple prirent peu à peu une mentalité obsidionale ; l'esprit d'intransigeance et d'intolérance ne cessa de croître

[50] *Ibid.*, p. 18.

[51] Id., *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, p. 461.

[52] Id., *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, p. 52.

[53] L'expression appartient à P. Guichard, « De l'Espagne musulmane à al-Andalus », p. 195.

[54] C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana según los autores islamitas y españoles medievales*, p. 361 (« Pour la troisième fois en deux siècles, la griffe du chacal africain allait déchirer la chrétienté espagnole »).

[55] H. Terrasse, *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, p. 23.

> [...] les masses urbaines, poussées par les fouqaha[56] et maintes fois fanatisées par les saints personnages faisaient la force du parti de la guerre [...] le royaume nasride oubliait de plus en plus qu'il était *espagnol* pour se vouloir uniquement musulman[57].

Le titre de l'ouvrage publié en 1958, *Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Orient et de l'Occident*[58], pouvait laisser présager une vision historiographique plus nuancée, qui mettrait l'accent sur les contacts, les échanges et les influences mutuelles entre le monde chrétien et le monde musulman. De plus, rappelons que pour lors, Américo Castro avait publié ses thèses sur « la réalité historique » de l'Espagne[59], thèses qui proposent une lecture toute différente du Moyen Âge espagnol. Selon ce dernier, l'Espagne moderne est issue de la coexistence sur le sol ibérique des trois cultures chrétienne, juive et musulmane et il argumente en faveur du rôle prépondérant que les racines sémites ont joué dans le processus de construction de l'identité hispanique[60]. Henri Terrasse connaît ces thèses : il y fait une allusion à peine voilée dans l'avant-propos du livre qui nous occupe :

> Ceux qui ont médité et écrit sur l'âme espagnole ont pensé maintes fois que la nature profonde de l'Espagne s'expliquait souvent par son ancienne appartenance à l'Islam. Ces longs siècles auraient marqué à jamais le caractère ibérique : l'originalité de l'Espagne — tant de fois célébrée — serait due avant tout à un Orient et à un Islam rémanents dont des siècles de vie chrétienne et européenne n'auraient pu amortir l'empreinte, ni conjurer le sortilège[61].

L'emploi du conditionnel était de mauvais augure : H. Terrasse rejette en effet cette lecture du Moyen Âge proposée par A. Castro, laquelle, il est vrai, est à l'opposé de celle qu'il a défendue jusqu'ici :

> Au contraire, l'étude de l'Espagne musulmane démontre de mieux en mieux combien l'Islam péninsulaire a été profondément espagnol, com-

[56] Faqih, pl. Fuqahā' : juriste-théologien musulman. Nous avons gardé ci-dessus l'orthographe de l'auteur.

[57] H.Terrasse, *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, p. 27.

[58] Id., *Islam d'Espagne.*

[59] A. Castro, *España en su historia.* Il en propose une version quelque peu remaniée qui sera publiée en 1954, *La realidad histórica de España.*

[60] « *Hago saber a los españoles, que son como son, se han comportado colectivamente en la forma que sabemos, valen lo que valen y sufren lo que sufren, porque siglos atrás sus antepasados pertenecieron a una colectividad humana, sita temporal y espacialmente en la Península Ibérica, e integrada por tres castas de creyentes: cristianos, moros, judíos* [...] *La contextura semítica se hace manifiesta al observador, ante todo, en el exclusivismo religioso de los españoles, pues el volumen y función sociales de su fe ultraterrena hacen pensar en el Islam o en Israel, más bien que en formas de religiosidad europeo-occidentales* » (A. Castro, *La realidad histórica de España*, Prólogo, p. ii).

[61] H. Terrasse, *Islam d'Espagne*, p. ii.

> ment l'Andalousie a transformé dans son esprit propre les apports de l'Orient, et que nos amis espagnols ont raison de ne pas séparer, dans leur amour filial, le passé chrétien et le passé musulman de leur pays[62].

Son islam d'Espagne reste donc avant tout un islam espagnol. Lorsque survient la conquête, « la marée islamique qui déferle sur ces terres occidentales » n'est composée que

> d'Orientaux, Bédouins d'origine, et de Berbères paysans ou montagnards : ils ne pouvaient fournir à l'Espagne rien de bien nouveau ni de fécond [...]. Ce furent donc, comme au lendemain de toutes les conquêtes qu'avait faites l'Islam, les vaincus qui, en Espagne, représentèrent la civilisation[63].

Le reste de l'ouvrage ne change pas d'optique :

> Aboutissement d'un long effort, l'époque du califat est le matin éclatant d'une civilisation désormais capable de rivaliser avec celle de l'Empire abbasside [...] sous le vêtement de l'Islam, elle traduisait de plus en plus l'âme de l'Espagne[64].

Et l'on pourrait ainsi multiplier les citations[65]. Mais dès lors que la vision demeure étroitement nationaliste, comment expliquer le sous-titre qui fait de l'Espagne un espace de rencontre entre l'Orient et l'Occident ? La réponse nous est donnée dans un des chapitres centraux du livre, intitulé « l'Occident accueille la civilisation de l'Espagne musulmane ». L'auteur y développe l'idée que l'Espagne du Moyen Âge a joué le rôle d'un pont entre l'Orient et l'Occident, et qu'en recueillant l'héritage scientifique et culturel de l'Antiquité gréco-latine, elle a contribué à préparer le formidable essor de la pensée occidentale qui allait déboucher sur la Renaissance européenne. Cette image de l'Espagne musulmane vue comme un pont jeté entre l'Orient et l'Occident n'est pas nouvelle. C'est là l'idée directrice qui sous-tend toute l'œuvre de

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*, pp. 26 et 39.

[64] *Ibid.*, pp. 101-102. L'image du « matin éclatant » renvoie à un poème où le califat omeyyade, considéré par les musulmans d'Espagne comme l'âge d'or de leur culture, est comparé au « soleil qui s'est levé à l'Occident ».

[65] Voir le compte rendu critique de cet ouvrage dressé par L. Golvin dans « Islam d'Espagne d'après un livre récent ». Les conclusions qu'il tire de sa lecture sont édifiantes. Non seulement le discours orienté d'Henri Terrasse est parfaitement compris, mais il est de plus parfaitement accepté, comme en témoigne cet extrait : « L'occupation de l'Espagne chrétienne par les musulmans a constitué un drame que le peuple espagnol n'a jamais accepté : il la supporte mais il attend l'heure de la revanche [...]. On reste frappé que l'influence musulmane n'ait pas été plus pénétrante, plus intime. En fait, elle se révèle non seulement très superficielle, mais étrangère au pays. Sans doute est-ce parce que le fond même de la pensée espagnole fut et est demeuré ce sentiment profond, inconscient, d'une communauté appartenant à un ensemble occidental au sein duquel l'Oriental fut toujours un étranger ».

Julián Ribera : al-Andalus a été une brillante civilisation qui, en effet, a recueilli l'héritage de l'Antiquité gréco-latine mais aussi de la Chine, de la Perse et de Byzance, l'a développé et enrichi pour le transmettre ensuite à l'Europe, laquelle a pu, grâce à celui-ci amorcer sa Renaissance culturelle après les ténèbres des siècles obscurs dues aux invasions barbares. Alors que l'Espagne de son époque traverse une profonde crise sociale et politique, mais aussi intellectuelle et presque métaphysique, Julián Ribera a à cœur de démontrer que l'Espagne a, pendant huit siècles, servi de pont entre l'Orient et l'Occident et qu'à ce titre, elle mérite de figurer en bonne place parmi les nations d'Europe puisqu'elle a contribué, de façon si importante et décisive, au développement de la civilisation européenne. Henri Terrasse connaît également les travaux de Miguel Asín Palacios, qui, dans le domaine de la spiritualité, s'est attaché à mettre en relief les points communs entre l'islam d'Espagne et le christianisme[66]. Cette image de l'Espagne comme point de contact entre l'Orient et l'Occident a aussi été diffusée par Ramón Menéndez Pidal, qui deux ans auparavant, avait publié *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, recueil de recherches hautement érudites, qui toutes tendent à montrer le rôle crucial joué par l'Espagne musulmane dans la transmission du legs scientifique et littéraire de l'Orient à l'Europe[67].

Pour revenir à l'ouvrage qui nous intéresse, il faut bien admettre qu'à la différence des arabisants espagnols — Julián Ribera et Miguel Asín Palacios, pétris de cet esprit de sympathie envers la culture orientale que leur a transmis Francisco Codera —, Henri Terrasse s'emploie à dévaloriser constamment la civilisation arabo-islamique et au contraire à survaloriser la civilisation chrétienne et occidentale. En voici un exemple à titre d'illustration :

> Les voies de l'esprit sont souvent préparées par des événements politiques et militaires mais ne se confondent pas toujours avec les chemins de l'histoire. Sans la soif de savoir et de comprendre de la Chrétienté occidentale, sans son unité spirituelle, sans sa liberté d'esprit [...] l'apport des pensées antiques, juive et musulmane n'aurait pas connu une si belle fortune et une si merveilleuse fécondité[68].

Ou encore celui-là :

> L'Espagne Omeyyade a accueilli et assimilé ce qui s'accordait le mieux avec son génie propre : les greffes orientales ont été alimentées par la sève de l'arbre ibérique[69].

[66] M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado* (il s'agit là d'une étude du soufisme, courant mystique de islam, à travers les œuvres d'Ibn ʿArabī [1165-1241]).

[67] R. Menéndez Pidal, *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam.*

[68] H. Terrasse, *Islam d'Espagne,* pp. 160-161.

[69] *Ibid.*, p. 271. Nous reviendrons dans notre conclusion sur l'idéologie que véhicule un tel discours.

Il a lui aussi contribué à l'hommage rendu par ses pairs à Évariste Lévi-Provençal dans l'ouvrage collectif publié en 1962[70]. Dans cet article qui traite de l'héritage wisigothique dans l'Espagne musulmane, le ton et les idées se radicalisent et prennent une tournure presque extrémiste. Dans le but de démontrer, une fois encore, la faiblesse de l'orientalisation de la Péninsule, il s'applique à mettre en évidence l'ampleur et la vigueur des survivances wisigothiques dans l'Espagne musulmane, afin de prouver que le vieux fonds hispanique (ibéro-romano-goth) n'a pas été altéré par « l'impardonnable coup de force » de la conquête musulmane et que *l'homo-hispanus* est resté intact :

> C'est dans les traits essentiels et dans l'œuvre de l'État wisigothique, aussi bien que dans les caractères permanents de la terre et de la race, qu'il faut chercher le substrat hispanique de l'Espagne musulmane[71].

Ayant affirmé cela, il va même jusqu'à avancer que c'est là le phénomène qui explique le succès de la reconquête chrétienne :

> Les armées de l'Espagne musulmane ne purent arrêter la lente reconquête des états chrétiens. On est tenté de croire que cette étrange faiblesse militaire eut des causes psychologiques. Les musulmans espagnols, malgré leur attachement à la foi du Prophète et aux formes de vie que l'Islam avait implantées, n'étaient guère désireux de se battre contre leurs frères chrétiens du Nord[72].

Quant aux mozarabes, c'est grâce à leur attachement à la civilisation wisigothique qu'ils ont pu résister à « la tentation permanente et aux contaminations de la civilisation musulmane[73] ». Par moments, on croit retrouver les accents si profondément nationalistes de Modesto Lafuente[74] :

[70] Id., « L'Espagne musulmane et l'héritage wisigothique ».

[71] *Ibid.*, p. 757.

[72] *Ibid.*, p. 762.

[73] *Ibid.*, p. 764.

[74] Il y aurait matière à une analyse copieuse et passionnante sur la façon dont Modesto Lafuente présente al-Andalus dans sa volumineuse *Historia general de España*, dont les premiers volumes sont publiés à partir de 1850. Lorsqu'il aborde l'épisode de la conquête dans son *Discurso preliminar*, les Arabes sont présentés comme un essaim de barbares [*sic* !] éperonnés par le désir de planter l'étendard du Prophète en Occident, n'attendant sur les plages africaines que le cri « En avant ! » pour se lancer à l'assaut de l'Espagne : « *Su culto es el de Mahoma, su dogma el fanatismo, su moral la del deleite, su principio político y religioso el despotismo temporal y espiritual, su pensamiento acabar con toda la civilización que no sea la del Corán* » (*Historia general de España, Discurso preliminar*, p. lxxxi). Sans être aussi violemment hostile aux Arabes que F. J. Simonet, l'image qu'il en donne n'en reste pas moins foncièrement négative, dans une prose épico-lyrique propre à la période romantique qui était la sienne et qui prête parfois à sourire aujourd'hui, notamment dans le choix d'un vocabulaire emphatique et pompeux ou de comparaisons quelque peu saugrenues. Ainsi, s'agissant de la survivance « illogique » du royaume de Grenade, il écrit : « *Pero Granada entretanto se mantiene, y aquel resto de dominación musulmana se niega a desprenderse del suelo español, a semejanza de aquellos mariscos que viven y crecen en la estrechez de una concha, en tal manera adheridos, que ni el furor de los vientos ni el azote de las olas son poderosos a despegarlos* »

> Cette volonté de reconquête qui, pendant des siècles, en unissant dans un même effort les royaumes du Nord de l'Espagne, tint lieu de *sentiment national*, avait sa source, non seulement dans la foi chrétienne, mais dans *le sens de l'hispanité*, dans la certitude que l'Espagne était non seulement une unité géographique et ethnique, mais *une conscience collective* et un esprit qui devaient un jour, grâce à un long et clairvoyant effort, trouver leur plénitude et leur forme exacte. Le grand dessein des rois de Tolède était repris et dépassé[75].

Et de conclure, après cette envolée lyrique : « Ce sont les legs de l'âge wisigothique qui, à travers l'Islam, assurèrent le relais de l'Espagne éternelle[76] ». Ces idées sont le reflet exact de l'interprétation historiographique de C. Sánchez Albornoz, qui va se faire le chantre du courant traditionaliste au cours du XX^e^ siècle : détaillées dans son volumineux ouvrage publié en réponse aux thèses d'Américo Castro, *España. Un enigma histórico*[77], elles seront reprises dans sa communication au colloque de Spolète en 1964, dont le thème était : « L'Occident et l'islam pendant le haut Moyen Âge ». Cette communication commençait par une attaque directe à A. Castro qu'il accusait de n'être qu'un « pseudo historien[78] ». En se faisant l'écho des idées du médiéviste hispano-argentin, Henri Terrasse a choisi son camp dans l'âpre polémique qui va opposer les deux historiographes pendant plus de vingt ans.

Conclusion

Comme nous venons de le voir, l'interprétation historique d'al-Andalus adoptée par nos deux orientalistes français rejoint les orientations qui dominent dans les discours historiographiques espagnols de la même époque : ceux des arabisants Julián Ribera et Miguel Asín Palacios, mais aussi Ángel González

(*Ibid.*, p. 56.) Étant néanmoins l'historiographe dont la version de l'histoire de l'Espagne va marquer des générations entières d'Espagnols, le musulman sera désormais inscrit dans l'inconscient collectif comme l'ennemi à combattre par antonomase. Sur Modesto Lafuente « artífice de la Historia de España », voir la pénétrante introduction de J. S. Pérez Garzón à la réédition du *Discurso preliminar* mentionné ci-dessus.

[75] H. Terrasse, « L'Espagne musulmane et l'héritage wisigothique », p. 765. Ces concepts de « sentiment national », « sens de l'hispanité » et « conscience collective », qui forment la clef de voûte de l'orientation historiographique d'Henri Terrasse, avaient déjà été exposés dans son livre *Islam d'Espagne*, et parfois dans une formulation presque identique. Que l'on en juge plutôt : « À la volonté de reconquête qui longtemps tint lieu de sentiment national, s'ajouta le sens de l'hispanité : la certitude que l'Espagne était, non seulement une unité géographique et ethnique, mais une conscience collective et un esprit qui devaient un jour, grâce à un lent et clairvoyant effort, trouver leur plénitude et leur forme exacte » (*Ibid.*, p. 273).

[76] Id., « L'Espagne musulmane et l'héritage wisigothique », p. 766.

[77] C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Voir en particulier le chapitre III « De la remota España primitiva a la supuesta España mudéjar » et le chapitre IV « No se arabiza la contextura vital hispana ».

[78] Id., « Espagne préislamique et Espagne musulmane », communication prononcée lors du colloque de Spolète, qui s'est déroulé au centre italien d'études sur le haut Moyen Âge, du 2 au 8 avril 1964. La deuxième partie de celle-ci sera publiée dans la *Revue historique*.

Palencia et Emilio García Gómez, tout comme ceux du plus éminent historien médiéviste, Ramón Menéndez Pidal, relayé dans la défense du courant traditionaliste par l'historien hispano-argentin, Claudio Sánchez Albornoz. Rien de surprenant à cela car les contacts entre les orientalistes français et leurs collègues espagnols ont été nombreux, et, dans le cas d'Henri Terrasse, cette collaboration professionnelle a débouché sur une amitié profonde et sincère, comme il le confie dans l'avant-propos de sa thèse :

> Enfin et surtout j'ai une grande dette de reconnaissance à acquitter à l'égard de mes amis espagnols. On verra sans peine tout ce que les livres II et III de cet ouvrage doivent à l'amitié et à la science de Felix Hernández [...]. Le maître des études d'histoire de l'art espagnol, D. Manuel Gómez Moreno et le chef de l'orientalisme ibérique, D. Miguel Asín Palacios, m'ont accueilli et aidé avec une bienveillance que mon affectueuse gratitude ne pourra payer que faiblement[79].

La dédicace du livre qu'il publie en 1958 sur l'islam d'Espagne en apporte un nouveau témoignage : « A Emilio García Gómez et Leopoldo Torres Balbás, en affectueuse gratitude[80] ». Ces liens étroits qui unissent les historiographies française et espagnole se sont concrétisés par de nombreuses publications communes dont le fruit le plus remarquable est bien évidemment la traduction par Emilio García Gómez de l'*Espagne musulmane*[81] d'Évariste Lévi-Provençal, qui viendra prendre place dans les tomes IV et V de la monumentale *Historia de España* mise en chantier par Ramón Menéndez Pidal. Cependant, il n'est pas aventureux d'avancer que leur orientation idéologique reflète aussi les tendances générales de l'orientalisme français de la première moitié du XX^e^ siècle, notamment en ce qui touche à la perception des rapports Orient-Occident. Rappelons que tous les deux ont été professeurs en Algérie et au Maroc, et leur discours se teinte bien souvent de cette mentalité coloniale qui raisonne en terme de cultures supérieures et inférieures. Cette vision coloniale de l'histoire est surtout patente dans les travaux d'Henri Terrasse, dont la thèse de doctorat a été encouragée par le maréchal Lyautey[82] qui a été le principal artisan du Protectorat français au Maroc entre 1912 et 1925. Son œuvre politique et sociale menée de pair avec la « pacification » du Maroc traduit exactement la mentalité coloniale qui l'anime, caractérisée par un mélange de paternalisme et de sentiment d'une supériorité à la fois de race et de civilisation. En guise d'illustration de cette mentalité, voici ce que Lyautey écrivait dans une lettre du 5 juillet 1917 :

[79] H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e^ siècle*, Avant-propos, pp. IX-X.

[80] C'est à H. Terrasse que sera confiée l'édition de l'œuvre posthume de Leopoldo Torres Balbás, *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, 1971.

[81] *L'histoire de l'Espagne musulmane* paraît presque en même temps en France et en Espagne. Sur les liens amicaux et les publications communes de É. Lévi-Provençal et E. García Gómez, voir P. Guichard, « De l'Espagne musulmane à al-Andalus », p. 194.

[82] « Et je ne saurais oublier que M. le maréchal Lyautey a bien voulu encourager mes premiers travaux. » (H. Terrasse, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e^ siècle*, Avant-propos, p. VII).

> Nos protégés ont mieux compris le génie de notre race en nous voyant nous attacher à la restauration de leurs monuments, à la sauvegarde de leurs trésors que l'incurie et l'anarchie avaient laissé ruiner et gaspiller. Nous sommes arrivés à temps pour ranimer un art qui agonisait mais vivait encore et pour provoquer ici une véritable Renaissance[83].

Dans le même ordre d'idée, il justifiait ainsi la présence française au Maroc :

> Ici, en Afrique du Nord, nous retrouvons partout sur nos pas la trace de Rome : ce qui prouve bien que nous y sommes à notre place, c'est-à-dire au premier rang de la civilisation[84].

Ayant baigné dans cette mentalité pendant plus de trente ans, il n'est pas surprenant qu'Henri Terrasse en ait subi l'influence et adopté l'idéologie. On ne s'étonnera donc pas de trouver sous sa plume des jugements tels que :

> La symbiose entre l'Orient et l'Occident est impossible car il existe entre ces deux civilisations *des barrières spirituelles*[85].

Lorsqu'il se propose d'apporter des solutions au problème des relations entre l'art hispano-mauresque et l'art chrétien d'Occident, ce ne sont pas de simples limites géographiques qu'il entend esquisser, mais les véritables « frontières spirituelles » qui séparent l'islam espagnol de la Chrétienté occidentale. Il ne peut manquer de reconnaître qu'entre les deux traditions artistiques, les influences réciproques et les points communs sont multiples, mais il en minimise constamment l'ampleur (alors que la longue énumération qu'il en fait en est le meilleur démenti !) et reprend à son compte le constat de son maître Émile Mâle : « Ce ne sont là que quelques détails[86] ». Si l'art omeyyade, arrivé au x^e^ siècle à des réalisations d'une beauté presque parfaite, n'a pas exercé une influence majeure sur l'art chrétien, c'est que l'obstacle est politique et réside dans la séparation entre les deux religions. Ainsi, l'art hispano-mauresque et l'art chrétien deviennent, à partir du x^e^ siècle, des frères ennemis : ils se rencontrent mais ne se comprennent plus[87]. Dans cette logique, les barrières spirituelles qui ont empêché la symbiose entre l'art chrétien et l'art musulman d'Occident, seront, après la reconquête, plus fortes que jamais[88]. À l'affirmation sans cesse répétée de l'existence d'une frontière spirituelle s'ajoute le jugement constant et assumé de la supériorité de l'Occident chrétien sur l'Orient musulman :

[83] Lettre du maréchal Lyautey (5 juillet 1917), citée dans *L'art et les artistes* (1916-1917), numéro spécial « Le Maroc artistique ».

[84] Lettre Préface de Lyautey, dans P. Ricard, *Les merveilles de l'autre France*.

[85] Ce concept de « barrières spirituelles » dressées entre l'Orient et l'Occident tient une place importante dans la pensée d'Henri Terrasse, si on en juge par le nombre conséquent d'occurrences, aussi bien au fil des cinq cents pages de sa thèse sur l'art hispano-mauresque que dans son ouvrage *Islam d'Espagne* qui en est le condensé.

[86] Id., *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e^ siècle*, p. 449.

[87] *Ibid.*, p. 451.

[88] *Ibid.*, p. 464.

> Les formes [de l'art hispano-mauresque] ont une perfection que l'Orient n'atteignit jamais. Les monuments hispano-mauresques manifestent le classicisme invincible de l'esprit occidental[89].

Parfois, ce jugement n'apparaît pas de façon aussi explicite, mais il est toujours là, comme une idée-force, en filigranes, dans des passages où l'on se rend bien compte que l'on sort du cadre *stricto sensu* de l'histoire de l'art :

> Ainsi, dans ces influences musulmanes sur l'art roman, on ne saurait voir une conquête spirituelle de l'Islam, une lointaine et souriante revanche de Poitiers. La chanson que chantent nos églises sur les routes de pèlerinage n'est pas une mélopée arabe qu'elles redisent comme sous l'influence d'un charme. C'était surtout une chanson d'Espagne, car tous ces thèmes de l'Islam avaient déjà été traduits en Espagne dans la langue des arts latins. Ces motifs de l'art musulman, accrochés aux belles murailles romanes comme des trophées, expriment, comme nos chansons de geste, l'épopée fraternelle des deux peuples chrétiens[90].

Ce discours apparaît donc bien comme le fruit d'une époque où, l'on considérait l'Occident comme une culture supérieure à celle de l'Orient, de par le rapport de domination coloniale instauré par la France. Si notre admiration reste entière devant l'immense érudition déployée par notre orientaliste français dans tous ses travaux, nous ne pouvons que déplorer néanmoins, l'orientation idéologique qu'il adopte en raison des constants jugements de valeur négatifs qui entachent sa vision d'al-Andalus.

En relisant tous ces textes, on mesure le chemin parcouru par l'historiographie andalousienne[91]. Si les travaux d'Henri Pérès et d'Henri Terrasse gardent toute leur valeur scientifique lorsqu'il s'agit de l'étude érudite et documentée des phénomènes proprement artistiques, leur vision nationaliste d'al-Andalus semble, quant à elle, en voie d'être dépassée. Les historiens d'aujourd'hui s'accordent à décréter qu'il est absurde de penser que les Espagnols aient pu concevoir avant l'époque moderne, le concept national d'une Espagne comme idéal collectif. En conclusion, nous citerons l'opinion de l'archéologue Marianne Barrucand, car elle reflète l'opinion qui, selon nous, prévaut désormais dans les cercles académiques et scientifiques, sur les huit siècles les plus controversés de l'histoire de l'Espagne :

[89] *Ibid.*, p. 417.

[90] *Ibid.*, p. 450.

[91] Nous adoptons ici la terminologie proposée par le chercheur Jean-Pierre Molénat, « andalousien » étant l'équivalent de l'arabe « andalusi », adjectif se référant à al-Andalus et que l'on ne peut traduire, pour des raisons évidentes, par « andalou ». Cette terminologie a été adoptée par les chercheurs du Consejo Superior de Investigaciones Científicas, voir M. Marín, *Al-Andalus et les Andalousiens*, p. 9.

L'historiographie espagnole a été longtemps dominée par l'idée que les cultures qui s'étaient épanouies sur le sol de l'Espagne contenaient toutes une sorte de principe d'hispanité. Or, il est certain que dans leur grande majorité, les musulmans espagnols (à l'exception évidemment des premières générations de convertis) se considéraient comme des musulmans vivant sur le sol ibérique, et nullement comme des Espagnols islamisés [...]. On peut douter que les musulmans espagnols aient jamais développé un sentiment national territorial, car c'est beaucoup plus la religion et l'appartenance tribale qui fondaient leur identité[92].

[92] M. Barrucand et A. Bednorz, *Architecture maure en Andalousie*, p. 17.

LOS ESTUDIOS SOBRE BEREBERES EN LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA

ARABISMO Y AFRICANISMO

Helena de Felipe
Universidad de Alcalá

En 1996 se dotó por primera vez a una universidad española de una plaza de profesor titular cuya especialidad era la lengua bereber[1] y aunque en la actualidad hay otros centros universitarios que, en mayor o menor medida, han incluido la enseñanza de la lengua y cultura bereberes en sus planes de estudio, lo cierto es que no deja de ser una enseñanza excéntrica y, en cualquier caso, vinculada a las áreas de estudios árabes e islámicos[2].

Esta situación es fiel reflejo y herencia de una tradición universitaria en la que no han existido estudios dedicados a los bereberes de forma culturalmente específica. Buena parte de las razones que han motivado esta circunstancia hay que buscarlas en la propia trayectoria de la «Escuela de arabistas españoles» desde sus inicios a finales del siglo XIX. Así pues, en el marco de la universidad española las aportaciones a este tema se realizaron, al menos hasta la mitad del siglo XX, sobre aspectos muy determinados, muy concretos, en los que la historia de los bereberes confluía con los intereses de los arabistas españoles.

Esta situación no implica una total laguna bibliográfica en el ámbito español sobre el tema porque, si bien la universidad española, el arabismo, no asumió como propio este campo de especialización, no podemos decir lo mismo de otros sectores interesados en la historia y población de Marruecos, que ocuparon un espacio que habían hallado prácticamente baldío. La bibliografía generada en torno a Marruecos en la época precolonial y colonial se interesó por los bereberes, su lengua y su cultura, en la medida en que éstos representaban una parte significativa del paisaje humano del país. De esta forma, los estudios sobre bereberes se incorporaron, en cierta medida, al campo de especialización de aquellos que escrutaban la realidad marroquí, ya fuera mediante un conocimiento directo o libresco.

La situación de esta área en España no resiste la comparación con el caso francés, donde una tradición colonial ya más asentada en la misma época había

[1] Se trata de la Universidad de Cádiz, que desde entonces incorporó a sus contenidos asignaturas de cultura y lengua bereberes (amazige).

[2] Este trabajo se ha realizado en el marco de un contrato de investigación del Programa «Ramón y Cajal» del Ministerio de Educación: *Historia del Magreb y al-Andalus. Historia de los bereberes.*

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 105-117.

promovido la ascensión de los bereberes como campo de estudio en unos sectores académicos ciertamente más implicados que los españoles en la acción en los nuevos territorios.

Por tanto, la bibliografía española en el siglo XIX y primera mitad del XX sobre los bereberes proviene de dos escuelas historiográficas cuya producción respecto al tema resulta considerablemente diferenciada: la de los arabistas y la de los «africanistas». La escasa complicidad de los arabistas españoles en la acción colonial no es la única circunstancia que explica la ausencia de una escuela de estudios bereberes. Otras razones, relacionadas con el propio ámbito de los intereses de los arabistas y sus estrategias en la conformación de la disciplina, alumbran sus causas y repercusiones en el futuro.

En este trabajo pretendo analizar ambas corrientes historiográficas, así como las circunstancias que determinaron sus tendencias y líneas de investigación en el período crucial en el que se conformaban las directrices de la propia escuela de arabistas coincidente en el tiempo, finales del XIX y primera mitad del XX, con la acción colonial en Marruecos.

La historia de los bereberes debería haber resultado más cercana a los intereses españoles; no en vano desde la Época Moderna y hasta la segunda mitad del siglo XIX los textos se refieren al norte de África denominándolo «Berbería» en una evidente alusión a los habitantes del territorio[3]. Pero no se trata sólo de la presencia de este término geográfico; otros vocablos, destinados a referirse a sus pobladores como berberiscos, berbes o azuagos, entre otros, aparecen en los escritos de aquel período sobre el norte de África aunque las informaciones sobre ellos sean «escasas, inconexas y restrictivas»[4].

El término «Berbería» va dejando paso paulatinamente durante el período precolonial a otros como «África» o «Marruecos» que quedaron acuñados ante la opinión pública posteriormente en expresiones como «la cuestión de Marruecos» o «la presencia española en África».

El interés por los bereberes en el ámbito universitario hay que enmarcarlo en la «escuela de arabistas», escuela que, como su propio nombre indica, se dedicaba al estudio de la lengua árabe y a la producción histórica y literaria en esta lengua. Así pues, frente al nombre de «orientalista» usado por muchos de sus homólogos en el extranjero, la escuela española siempre fue de «arabistas» limitando en su propia denominación y mediante su actividad su campo de estudio. Esta circunstancia habría restringido la aproximación científica a los bereberes, excluyendo especialmente determinados espacios cronológicos y áreas de conocimiento, como la época preislámica del norte de África o el estudio de la lengua bereber. Sin embargo, como es bien conocido, una gran parte de la historia de los bereberes está escrita en árabe, por lo que el desarrollo de determinadas líneas de estudio en este sentido no tendría que haberse visto estrictamente mermado por el hecho de que se realizaran desde el campo del arabismo. Estos

[3] Sobre la delimitación geográfica de «Berbería», véase M. A. de Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes,* pp. 16-26.

[4] *Ibid.*, p. 119.

determinantes como disciplina explican, en parte, el hecho de que ciertas líneas de estudio en relación con los bereberes no llegaran a abordarse desde el arabismo español.

En la actualidad ya disponemos de toda una serie de trabajos en los que se han estudiado y analizado los intereses de la escuela española de arabistas, concretamente de los «Beni Codera», así como de otras figuras, como Francisco Javier Simonet, Eduardo Saavedra o Ambrosio Huici Miranda, que estuvieron presentes aunque no tuvieran lugar ni «rama» en la célebre metáfora «arboriforme» acuñada por Emilio García Gómez[5]. La idea que vertebraba sus investigaciones respondía, sobre todo, a una necesidad básica: la de demostrar al resto de la clase académica el imperativo del estudio de al-Andalus por su

> importancia [...] para la formación de España como nación y para la cultura occidental y la reivindicación de un Islam andalusí «diferente» —por ser más occidental— del Islam de Oriente[6].

Los términos de «España musulmana», «hispanoárabe» o «hispanomusulmán», utilizados entonces, no son pues vacuos, sino que respondían a los fines que perseguían y a las ideas que defendían, como ha sido puesto de relieve en diversas ocasiones[7].

Éstas y otras circunstancias hicieron, como es sabido, que los arabistas españoles depositaran sus esfuerzos, aún a riesgo de generalizar, en unas áreas determinadas destinadas a la reivindicación de la historia de al-Andalus como parte de la historia de España; de ahí los estudios sobre términos árabes en el campo de la toponimia y etimologías, a la herencia andalusí en determinadas instituciones y géneros literarios y, en general, una especial atención a los territorios fronterizos, a esos espacios de fusión que harían posible la inserción de lo «hispano-árabe» en la cultura española. No es difícil imaginar que el papel de lo bereber y los bereberes en el contexto de unos estudios dedicados a lo «hispanoárabe» debía de ser, por fuerza, limitado. Y así fue: los bereberes fueron objeto de investigación en la medida que participaban de la historia andalusí y acrecentaban los conocimientos sobre ella.

Francisco Codera publica en 1899 *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, obra que pretendía dar continuación a la del investigador holandés Reinhart Dozy, *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de los almorávides*, y en la que el arabista español utilizaba sus amplios conocimientos en el campo de la numismática.

> Arabista historiador por excelencia [...] habrá que esperar a mediados del siglo XX para que los arabistas-historiadores resurjan y Ambrosio Huici

[5] B. López García, «Arabismo y orientalismo en España», pp. 35-69; M. Marín, «Arabistas en España», pp. 379-393; E. Manzano, «La creación de un esencialismo»; y M. J. Viguera, «Al-Andalus prioritario». Para la época anterior, véase también A. Rivière Gómez, *Orientalismo y nacionalismo español*.

[6] M. Marín, «Arabistas en España», p. 387.

[7] *Ibid.*, y E. Manzano, «La construcción histórica del pasado nacional», pp. 56-57.

> Miranda (1880-1973) y Jacinto Bosch Vilá (1922-1985) la reemprendan, trazando la historia política de los Almorávides y de los Almohades[8].

En esta obra se ponen de manifiesto las diferencias entre Codera y Dozy en sus apreciaciones sobre lo que supuso la dominación almorávide en al-Andalus. Codera, achacando al académico holandés una visión clerofóbica de este período de la historia de al-Andalus, defiende, gracias a sus trabajos sobre la literatura biográfica andalusí, la producción de los hombres de letras en época almorávide y dice:

> Se parte del supuesto, no probado, de que los bereberes en sus diferentes tribus eran unos bárbaros por civilizar, cuando de entre ellos se levantan los almorávides y dominan todo el Almagreb: hablaban lengua diferente y por tanto entenderían con dificultad el árabe [...] Yúsuf era un bárbaro en este sentido para los poetas españoles, como lo era Ovidio para los del Ponto, de quienes muy bien pudo decir: [...] «Yo aquí soy un bárbaro, porque nadie me entiende, y los necios Getas se ríen de las palabras latinas»[9].

La defensa que realiza Codera de la actividad intelectual andalusí en época almorávide es interesante y excéntrica en la medida que resulta integradora de este período en la historia de al-Andalus. En este sentido su obra no parece estar tan imbuida como la de sucesores de la necesidad de una vertebración de lo hispano-árabe en tanto que historia de España.

En otros escritos, Codera expresa la conciencia de que existe una cultura bereber en el norte de África a la que reconoce su importancia aunque a él le resulte desconocida:

> Hasta en la parte más interior de Marruecos debe de existir un número considerable de libros y probablemente algunos o bastantes en lengua bereber[10].

La misma actitud integradora de Codera hacia lo almorávide en la historia andalusí se puede percibir en las obras de Ambrosio Huici Miranda, autor posterior y que se dedicó fundamentalmente a los períodos almorávide y almohade en sus trabajos[11].

Esta lectura integradora hacia lo bereber está ausente sin embargo en la obra de Emilio García Gómez que, dedicado prioritariamente al estudio de la literatura andalusí, no parece compartir las percepciones que tenía Codera sobre el

[8] M. J. Viguera, «Al-Andalus prioritario», p. xlix.

[9] F. Codera y Zaidín, *Decadencia y desaparición de los almoravides en España*, ed. M. J. Viguera, p. 101.

[10] F. Codera y Zaidín, «Considerable número de libros antiguos y modernos», p. 7.

[11] Sobre la vida y obra de A. Huici Miranda, véase V. C. Navarro Oltra, «Algunas notas sobre la vida y la obra de A. Huici Miranda»; y M. Marín, «Ambrosio Huici Miranda y la historia de la alimentación».

movimiento almorávide[12]. García Gómez rechaza, en efecto, la producción de este período como parte de la excelencia «andalusí», haciendo patente que lo «bereber» y «norteafricano» no participaban de esa granada fusión que había supuesto lo «hispanoárabe»:

> No se trataba, en efecto, de un simple destronamiento, sino de un viraje en redondo de la Historia. Con Mu'tamid desaparecía nada menos que la verdadera civilización arábigo-española[13].

Parece evidente que para García Gómez la dominación almorávide había supuesto, al igual que para los autores andalusíes, una ruptura cultural de la que al-Andalus no se recuperaría nunca. Al-Andalus había dejado de serlo para convertirse en «una provincia del reciente imperio africano»[14] y sus ciudades y su producción artística y literaria acusaron, según él, el trastorno que los habitantes del desierto impusieron:

> Córdoba otra vez. Pero ahora ya la Córdoba almorávide: decaída, disminuida, mediatizada y nostálgica. La metrópoli que fué ornato del mundo se ha convertido en una ciudad provincial, ocupada por los jayanes del Sahara[15].

La identificación de Emilio García Gómez con el discurso de los autores andalusíes que escribieron sobre la época de los reinos de Taifas y la llegada de los almorávides se hace patente, igualmente, en el título escogido para un volumen en el que se recogían tres interesantes textos sobre al-Andalus y el norte de África, *Andalucía contra Berbería*, utilizando el término geográfico vinculado de forma más expresa a los bereberes.

Tal como afirma Eduardo Manzano, el «esplendor de al-Andalus» abarcaría, por tanto, un espacio cronológico que concluye a finales del siglo XI con las invasiones norteafricanas y, posteriormente, encontraría un digno «epílogo» en el reino nazarí de Granada[16].

La «escuela de arabistas» contaba con un número muy limitado de autores y los apoyos que recibía desde las instancias oficiales no constituían un verdadero acicate para este tipo de estudios. En 1910, el mismo año en el que reside tres meses en Tetuán[17], Ambrosio Huici se lamentaba, no casualmente, en estos términos:

[12] De hecho E. García Gómez al referirse al debate entre ambos, Codera y Dozy, manifiesta que: «Pudiera parecer paradoja, pero es la verdad, decir que [...] ambos contendientes tenían razón», véase «Un eclipse de la poesía en Sevilla», p. 296.

[13] *Ibid.*, p. 294.

[14] *Ibid.*

[15] E. García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*, p. 11.

[16] E. Manzano, «La construcción histórica del pasado nacional», pp. 57-58.

[17] Sobre la estancia de A. Huici en Tetuán, véase V. C. Navarro Oltra, «Algunas notas sobre la vida y la obra de A. Huici Miranda», pp. XXXVI-XXXVII.

> Los estudios árabes no cuentan hoy con protección oficial de ningún género; el Estado español no sólo no consagra un céntimo a promoverlos y ampliarlos, sino que ahorra a costa de ellos[18].

En el cuadro de la disciplina descrito por Ambrosio Huici se aprecia la escasez de recursos y, por tanto, de las posibilidades de aumentar el número de estudiosos en la materia planteándose la necesidad de potenciarlos en el marco de la incipiente acción española en Marruecos:

> ¿Nos extrañaremos luego de que Francia se lleve la parte del león en Marruecos? Aunque no se la hubiese ganado por cien otras causas, la merecería por ésta su noble labor intelectual; nosotros, en tanto, consideramos el árabe como el instrumento respetable, sí, pero un tanto inútil de fríos trabajos de erudición[19].

Ambrosio Huici estaba haciendo hincapié en una cuestión crucial para el futuro de la disciplina: la participación de los arabistas como colectivo en la «empresa colonial», empresa que él, y otros anteriormente, como Julián Ribera, consideraban necesitada de expertos que pudieran facilitar la acción que el Estado preveía en Marruecos.

Pero los estudios sobre este espacio y sus habitantes formaban parte del mundo contemporáneo de entonces, muy distante de los temas a los que los arabistas se habían dedicado hasta la fecha y en los que no parecían especialmente interesados.

Francisco Codera, con una implicación muy fugaz en las cuestiones marroquíes[20], tenía muy claro aquello que se pedía a los arabistas por parte del público y aquello que los arabistas podían y debían dar. Un artículo suyo de 1904 deja traslucir un queja irónica en este sentido:

> No es esto solo: el arabista tiene la obligación, para el público indocto, de leer de corrida lo mismo un manuscrito antiguo, de letra generalmente bastante clara, que la carta de un moro del Rif, escrita en caracteres enrevesados y de los cuales apenas hay una letra que pueda conocerse a primera vista: debe leer también, según el público, cualquier clase de monedas, inscripciones, documentos diplomáticos ó particulares escritos en el espacio de 10 siglos tanto en Oriente como en Occidente[21].

Además de la razonable queja de Codera sobre los necesarios conocimientos integrales que se exigían a los arabistas pero no, según él, a los representantes de otras especialidades, hay que destacar en este contexto que la figura del «moro del Rif» es, desde mi punto de vista, la que representa ese mundo contemporáneo sobre el que la opinión pública exige al arabista que se ocupe y conozca. El

[18] A. Huici Miranda, «Los estudios árabes y el africanismo español», p. 2.

[19] *Ibid.*, p. 3.

[20] M. Marín, «Los arabistas españoles y Marruecos».

[21] F. Codera y Zaidín, «El público y los arabistas», p. 422.

Rif que, merced a las campañas militares y a la prensa, era un término geográfico harto familiar para los españoles y que, en definitiva, encarna, en el discurso de Codera, la acción colonial.

Es igualmente reveladora la forma en la que Julián Ribera comenzaba su artículo de 1886, «Influencias berberiscas en el reino de Valencia»:

> Hace ya algunos años que por los viajes y las conquistas ha comenzado á estudiarse con éxito un grupo de lenguas llamadas berberiscas que hablan casi todos los pueblos indígenas del África septentrional y pertenecen á la gran familia de lenguas de Cam, cuyo idioma principal es el copto[22].

En este trabajo Ribera analizaba diversos topónimos de la zona de Valencia para los que se proponía un origen bereber y era, dado cuanto antecede, novedoso por el hecho de integrar el legado onomástico-toponímico bereber en el marco andalusí[23]. Al tiempo Ribera asociaba el impacto de los «viajes y las conquistas» con el interés por las lenguas bereberes, circunstancia que se ve perfectamente reflejada en el caso de la historiografía francesa.

La implicación de la escuela de arabistas españoles con la acción colonial, ya sea colectiva o individualmente, ha sido objeto de diversos estudios[24]. Es evidente que no llegaron a conformar un sector determinante que marcara pautas en torno a las políticas que se debían seguir en el Protectorado español. Sin embargo, ello no supuso que estuvieran ausentes de los debates que iban propiciando las campañas en África o que no reflexionaran sobre el papel que, como arabistas, debían desempeñar en aquel contexto; muestra de ello son, entre otros, algunos casos como los que hemos señalado anteriormente. Los arabistas, en mayor o menor medida, se hicieron tímidamente presentes en la prensa y otros escenarios públicos. Francisco Javier Simonet, por ejemplo, manifestó sus posiciones sobre la cuestión colonial en diversos artículos expresando lo que Bernabé López denominó un «africanismo de ocasión»[25]. Casos como el de Julián Ribera, que participó en la Embajada del general Martínez Campos y escribió un opúsculo sobre «El problema de Marruecos»[26], los de Maximiliano Alarcón y Ángel González Palencia, interesados en diversos aspectos de la realidad contemporánea marroquí[27], o el de Asín escribiendo sobre la unidad espiritual de los soldados marroquíes y españoles en la entonces reciente guerra[28] son meros ejemplos de

[22] J. Ribera y Tarrago, «Influencias berberiscas en el reino de Valencia».

[23] En época posterior M. Asín incluiría toponimia de origen bereber en su *Contribución a la toponimia árabe de España,* Madrid, 1940.

[24] B. López García, «Arabismo y orientalismo en España», especialmente pp. 50-56; Id., «F. J. Simonet ante el colonialismo»; y M. Marín, «Los arabistas españoles y Marruecos».

[25] B. López García, «F. J. Simonet ante el colonialismo».

[26] Id., «Julián Ribera y su "taller" de arabistas»; y M. Marín, «Los arabistas españoles y Marruecos», pp. 79-80.

[27] *Ibid.*, pp. 80-84.

[28] M. Asín Palacios, «Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes»; sobre este artículo véase también E. Manzano, «La creación de un esencialismo».

un gremio que no llegó a incorporarse como interlocutor colectivo imprescindible en el diseño de políticas culturales y científicas en la acción colonial.

No es de extrañar que sea precisamente Isidro de las Cagigas, arabista y diplomático, que había tenido como tal diversos destinos en Marruecos[29], el que aglutine, ya en 1946, ambas cuestiones, es decir, los estudios sobre los bereberes de Marruecos como imprescindibles para el estudio de los bereberes de al-Andalus:

> Si conocemos con grandes deficiencias y lagunas la cultura, la civilización, la historia, la raza y la misma lengua bereber en su país de origen, ¿cómo vamos a poder plantear, ni aún con mediano éxito el estudio de su influencia y de sus aportaciones en nuestra propia Península?[30]

En definitiva, la vinculación entre los entonces actuales bereberes y los que habían formado parte de la historia de al-Andalus no era algo tan evidente que no hubiera de ser destacado. Al igual que buena parte de los arabistas se había empeñado en demostrar la necesidad del estudio de al-Andalus para un mayor conocimiento de la «historia de España», otros, como Isidro de las Cagigas, pretendían demostrar, en el propio ámbito de la escuela, la necesidad de estudiar los bereberes de Marruecos para una mejor comprensión de la trayectoria y desarrollo de la civilización andalusí. Se trataba en definitiva del mismo proceso a otra escala, de una dinámica de integración de los bereberes en aquella fusión denominada como «hispano-árabe».

Los arabistas no eran los únicos susceptibles de interesarse por Marruecos o los bereberes; otros sectores ocuparon este espacio desde una época anterior, cuando se comenzaba a vislumbrar, siquiera de lejos, el «destino» de España en África.

En torno a mediados del siglo XIX y, sobre todo, a partir de la entonces llamada Guerra de África (1860), España manifestó un claro interés estratégico hacia Marruecos. Uno de los primeros representantes de este interés fue Serafín Estébanez Calderón, «El Solitario», que en 1844 publicó su *Manual del oficial en Marruecos*[31] estableciendo en él las líneas matrices de un tipo de obra que sería arquetípica durante el período precolonial y colonial. La importancia que le concedo a esta obra no reside exclusivamente en su contenido sino, sobre todo, porque considero que inauguró, en cierta medida, un modelo en el marco de la literatura africanista del que se vieron abundantes ejemplos en España. Este autor, que además de Auditor general del Ejército fue un célebre escritor

[29] Interventor, en Larache y Tetuán, y Cónsul Interventor en Alcazarquivir. Posteriormente ocupó otros puestos diplomáticos en Libia, Irán, etc. Sobre su actividad en Larache y Alcazarquivir, véase A. Bravo Nieto, *Arquitectura y urbanismo español*, pp. 79 y 97-101.

[30] I. de las Cagigas, «Berberización en España», p. 118.

[31] *Manual del oficial en Marruecos. Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel imperio*, Madrid, 1844. Sobre esta obra y su intencionalidad en el marco de la acción colonial, véase B. López García, «F. J. Simonet ante el colonialismo», pp. 160-162.

costumbrista[32], elaboró un tipo de obra que, muy al estilo francés de la época, abarcaba un estudio descriptivo físico y humano de Marruecos, así como un recorrido histórico del territorio.

Estébanez Calderón representó, en su momento, una cierta confluencia de intereses: él sabía árabe y mantuvo contacto epistolar con Pascual de Gayangos[33], lo que le sitúa a caballo entre lo que posteriormente fue calificado como escuela de arabistas y africanistas.

Este autor incluyó a los bereberes en su obra sobre Marruecos como parte de la población del país y como actores de parte de su historia. En su forma de referirse a ellos se puede apreciar, no obstante, la diferencia entre las fuentes y bibliografía que utilizaba y las que usé con posterioridad la escuela de los arabistas españoles. Estébanez Calderón los denominaba no sólo «bereberes» sino también «amazirgas»[34]. No se trata de una mera cuestión terminológica, sino de un claro indicador de que sus referentes no procedían exclusivamente de las fuentes árabes clásicas como las que usaban los arabistas[35]. Éstos, en cambio, los denominaban de forma mayoritaria como «bereberes» utilizando un término que, como se sabe, es ajeno a la propia lengua bereber. Excepciones a este respecto pueden ser señaladas, como en el caso de Julián Ribera, en cuyo trabajo sobre las influencias berberiscas en el Reino de Valencia, alude a este vocablo y a otros en esa lengua utilizándolos para su breve estudio toponímico. Como muestra de la reflexión de la que había sido objeto el término «bereber» en el campo del arabismo, debemos señalar la breve contribución de Eduardo Saavedra al *Homenaje a Francisco Codera* con motivo de su jubilación en 1904. En este trabajo analizó la prosodia de la palabra bereber cuya forma correcta él defendía como «beréber», basándose, sobre todo, en la autoridad de Luis del Mármol[36]. Es significativo que en el estudio no mencionara siquiera el término «amazig».

Entre la abundante y variada bibliografía en español dedicada a Marruecos en esta época es fácil y habitual encontrar información sobre los bereberes, concretamente sobre los rifeños, que eran los que habitaban en la zona de posible colonización española. La cuestión del desarrollo de los estudios bereberes durante el Protectorado español en Marruecos ha sido tratada en profundidad por Mohand Tilmatine[37], que se refiere a la incapacidad de los medios

[32] Sobre la contribución de S. Estébanez Calderón y otros en la construcción del estereotipo moro por parte de los costumbristas, véase J. A. González Alcantud, *Lo moro*, cap. VI «Nacimiento del tropo cultural de lo moro: casticismo, estereotipia y máscara», pp. 115-129.

[33] Sobre este autor véase M. A. Álvarez Ramos y C. Álvarez Millán, *Los viajes literarios de Pascual de Gayangos*.

[34] S. Estébanez Calderón, *Manual del oficial en Marruecos*, pp. 48 *sqq*.

[35] S. Estébanez se refiere a las fuentes utilizadas en el prólogo a su obra, entre las que se incluyen autores antiguos (por ejemplo, Luis del Mármol) y modernos (J. Segarra, Domingo Badía, Jacques Graberg de Hemso, entre otros).

[36] E. Saavedra, «Cuestiones de prosodia». Sobre la correcta prosodia de la palabra «bereber» véase F. Corriente, *Diccionario de arabismos (s. v.)*.

[37] M. Tilmatine, «Les études berbères». Incluye este artículo un importante apéndice bibliográfico sobre la lengua rifeña en la zona del Protectorado español.

académicos españoles de entonces para asumir este campo de conocimiento; asimismo destaca la labor y los trabajos de los franciscanos P. Sarrionandía y Esteban Ibáñez en el campo del dialecto rifeño.

Arabistas, que no orientalistas, ninguno de los representantes de la Escuela llegó a incorporarse, al igual que sus colegas más allá de los Pirineos, al estudio de la lengua bereber. Si en el campo de la historia de los bereberes la actividad de los arabistas fue limitada, en el ámbito lingüístico es totalmente ausente. Francisco Javier Simonet, por ejemplo, manifestaba su total ignorancia de esta lengua[38] y serán otros académicos, no arabistas, los que se interesen por la lengua bereber, sobre todo por sus posibles vinculaciones con la lengua ibérica.

La comparación que realiza Ramón Menéndez Pidal en su contestación al discurso de Codera para la Real Academia en 1910, encaja perfectamente, por una parte, en la línea de lo defendido por los arabistas sobre la españolidad de los andalusíes y por otra evidencia su interés por la lengua bereber:

> El pueblo hispano-godo que se quedó á vivir entre los musulmanes vencedores del rey Rodrigo, conservó su propio lenguaje; como por ejemplo el pueblo bereber del norte de África conservó el suyo (y lo conserva hasta hoy) conviviendo con el idioma árabe[39].

Buena muestra de este interés es el prólogo que dedica unos años después al *Diccionario español-rifeño* de Esteban Ibáñez[40].

En este contexto es necesario tener en cuenta las reivindicaciones procedentes de distintos sectores sobre la necesidad de incorporar los estudios sobre la lengua bereber en el seno de la universidad española.

Esteban Ibáñez, que vivió en Marruecos y aportó, como hemos mencionado, una de las más importantes contribuciones a este campo con su diccionario de rifeño, reclama, en una serie de artículos dedicados a la obra del padre Sarrionandía[41], una mayor atención a la lengua bereber, que él considera de gran importancia. Las quejas de Ibáñez van dirigidas, no sólo a las instancias oficiales a las que achaca escaso interés por el idioma de una parte importante de la población marroquí bajo su Protectorado, sino también, a los círculos académicos universitarios por la falta de reconocimiento hacia la obra de su predecesor:

> Y sin embargo, esta labor digna de los mayores elogios ha pasado desapercibida, aún entre los medios intelectuales de la filología moderna. Son contados los que conocen, siquiera sea de una manera vaga, la personalidad y la obra de este misionero[42].

[38] F. J. Simonet, *Descripción del reino de Granada*, pp. 10-11.

[39] R. Menéndez Pidal, *Contestación de Menéndez Pidal al discurso de F. Codera*, p. 68.

[40] V. Salazar García, «Menéndez Pidal ante la lengua bereber».

[41] Véase la bibliografía del padre Sarrionandía incluida en el artículo de M. Tilmatine, «Les études berbères».

[42] E. Ibáñez, «El Padre Sarrionandía», p. 346.

El comprometido artículo de Antonio Tovar de 1946, «Los estudios bereberes en relación con España», manifiesta la necesidad absoluta de contar con estudios lingüísticos sobre la lengua bereber en la universidad española[43]. No parece casual por tanto que este trabajo y el de Isidro de las Cagigas, antes referido, se publicaran en el mismo año en sendos números (1 y 2) de la publicación periódica *Cuadernos de Estudios Africanos*, nacida en ese mismo año (1946) con una clara vocación de facilitar una aproximación académica a las cuestiones relacionadas con el ámbito de la colonización española.

Más allá de la lengua, el estudio de la historia de los bereberes y sus características culturales se situaron en el ámbito del africanismo, escuela que, como explica Morales Lezcano, supuso la expresión española del orientalismo que se llevaba a cabo más allá de nuestras fronteras[44]. En el contexto de la literatura africanista, los bereberes disfrutaron de un papel distinto, en términos generales, que el que les concedieron desde la escuela de arabistas.

Las obras dedicadas a la historia y descripción de Marruecos, la etnografía y la antropología del territorio, suelen referirse a los bereberes y su cultura de forma diferenciada. Es en esta producción donde se aprecia de forma más evidente la influencia de obras homólogas francesas, circunstancia que no impide, sin embargo, apreciar la originalidad de algunas contribuciones españolas al respecto[45].

Es en esta bibliografía africanista más afín a la acción colonizadora donde se da el fenómeno que Mateo Dieste ha denominado «berberofilia discursiva»[46], línea de argumentación que no produjo efecto más que sobre el papel, pues las autoridades coloniales no llegaron a ejecutar una política especialmente diseñada en este sentido[47].

Muchos son los títulos que podrían mencionarse en los que los bereberes son objeto de comentarios específicos y de vivo interés; entre ellos voy a destacar una obra que resulta paradigmática y que se trata, al tiempo, de una publicación de carácter oficial. Me refiero a un grueso volumen titulado *Iberos y bereberes* redactado por la «Comisión Histórica de la Campañas de Marruecos» y que era parte de una obra casi enciclopédica denominada *Acción de España en África*. El libro está dedicado a la geografía e historia compartida por ambos territorios, la Península y el norte de Marruecos, y en ella tienen cabida tanto la descripción orográfica, la flora y fauna, como las dinastías y acontecimientos políticos desde tiempos prehistóricos hasta la fecha en que se redacta (1935). La Comisión encargada de su redacción estaba compuesta por militares, algunos de los cuales fueron autores de obras relacionadas con Marruecos, pero

[43] A. Tovar, «Los estudios bereberes en relación con España»; y M. Tilmatine, «Les études berbères», p. [4].

[44] V. Morales Lezcano, «El Norte de África», pp. 29-34.

[45] Un buen ejemplo de esta originalidad son las obras de E. Blanco Izaga. Sobre su trabajo en este campo, véase V. Moga Romero, «Estudio introductorio».

[46] J. L. Mateo Dieste, *El «moro» entre los primitivos*, p. 113.

[47] Sobre esta cuestión, véase H. de Felipe, «Los bereberes en el discurso colonial español».

ninguno de ellos era arabista[48]. García de la Concha, ponente de la Comisión, dice en la introducción:

> Estudiando las civilizaciones indígenas del África del norte en sus relaciones con las peninsulares, lucharemos contra la opinión, muy difundida en España de que las poblaciones bereberes fueron siempre rebeldes a toda cultura. No puede ocultarse que, desde hace tres siglos, los pueblos mogrebinos, colocados hoy bajo nuestra tutela, habían perdido, entregados a la anarquía, su antigua prosperidad; pero es incontestable, asimismo, que, cuando Europa vivía todavía medio sumida en la barbarie, brillaban en África poderosos y cultos imperios[49].

Este texto es un claro exponente de un discurso vertebrado en torno a la vinculación y parentesco ibero-bereber en diversas facetas y que se puede encontrar en obras de este género. A través de escritos como éste se puede apreciar un interés evidente en el estudio de la relación entre el mundo bereber preislámico y el ibérico. En este discurso no hay reparos a la hora de destacar el papel de las dinastías norteafricanas en la historia de la Península y se produce una aproximación al mundo bereber sin necesidad de conectarlo con la historia andalusí, sino de forma culturalmente específica. Asimismo, es perceptible el interés en desvincular lo bereber (norteafricano) de lo árabe e islámico (oriental), interés que no es excéntrico en su época.

Los bereberes, como objeto de conocimiento, presentan en ambas corrientes historiográficas, el arabismo y el africanismo, sintomáticas particularidades. Los arabistas españoles no forjaron una disciplina «orientalista» al uso europeo, entre otras razones por su exigua intervención en la acción colonial, que en otros países había supuesto un importante factor a la hora de fomentar estos estudios. No es extraño, por tanto, que fueran precisamente aquellos arabistas que residieron un tiempo, siquiera breve, en Marruecos, como parte de su formación o en el curso de su ejercicio profesional, los que llamaron la atención sobre la necesidad del estudio de lo bereber como parte del entonces contemporáneo panorama marroquí y como instrumento para el conocimiento de la historia de al-Andalus. Por otra parte, escasos en número y recursos, los arabistas tenían otras prioridades, entre las que destacaba la «españolización» de lo andalusí mediante la construcción de lo «hispano-árabe», prioridades en las que, desde luego, no figuraba el mundo bereber, no árabe y demasiado cercano para alcanzar unas cotas de exotismo aceptables. Sus intereses quedaron limitados al espacio de la «España musulmana» donde la presencia de las dinastías norteafricanas suponía un paréntesis histórico, como afirma Eduardo Man-

[48] Según consta estaba formada por el General de Brigada Cándido Pardo González (presidente), César Voyer Méndez, Teniente coronel de E. M. (vocal), José Luis Villanueva López-Moreno, Teniente coronel de E. M. (vocal), Nicolás Benavides Moro, Teniente coronel de E. M. (vocal), José Díaz de Villegas Bustamante, Comandante de E. M. (vocal secretario) y José García de la Concha y Otermín, Coronel de E. M. retirado (vocal-ponente).

[49] *Acción de España en África*, t. I, p. 1.

zano[50]. Este espacio marcado por lo norteafricano es equivalente en el contexto andalusí a la propia trayectoria de la «España musulmana» que ellos intentaban insertar en la historia de España.

Los bereberes y su lengua pertenecían al mundo contemporáneo y fueron objeto de interés en tanto que habitantes de Marruecos. Mermado su papel en la historia de al-Andalus, los «amazirgas» hicieron su aparición en tanto que pertenecientes al mundo colonial marroquí, y como herederos de un legado preislámico en el que habían compartido un devenir histórico similar al de España. Los africanistas se encargaron de estudiar y divulgar este pasado y, en algunos casos, de situarlo en el contexto de un discurso en el que su utilización no fue nada inocente.

[50] Véase nota 16.

AL-ANDALUS ENTRE ORIENT ET OCCIDENT

L'INVENTION DES ORIGINES

Pascal Buresi
CNRS - UMR 8167

L'étude de l'articulation des différentes temporalités — celle des événements politiques, économiques et sociaux, celle des structures, celle de l'histoire de la pensée, de la culture et de la religion — est au cœur de la démarche historique. L'objet « al-Andalus » pourrait être emblématique de la difficulté du travail de l'historien. Des bornes historiques très précises (711-1492), marquées respectivement par l'invasion d'une armée et par l'expulsion des derniers représentants de la structure politique et sociale héritée de cette invasion, enferment l'entité « al-Andalus » dans une unité apparente de temps, de lieu, voire d'action. La réalité de la conquête de la péninsule Ibérique par des armées musulmanes, arabes ou berbères, a pu être minimisée, voire niée, par certains auteurs[1], l'impact de la conquête musulmane, arabo-berbère, sur la société ibérique a été âprement débattu, les conséquences de la décision des Rois Catholiques en 1492 ont donné lieu à de nombreux développements et finalement la question de l'importance de cette période dans l'histoire de la péninsule Ibérique en général, de l'Espagne en particulier, et celle de l'influence de l'islam arabo-berbère sur les sociétés, sur les langues et sur la culture hispanique suscitent toujours l'intérêt des chercheurs et du public, parce qu'elles n'ont pas été résolues[2]. C'est l'identité même de la « nation » espagnole qui se joue sur ces questions, peut-être son existence. Si la France a réussi à forger une identité nationale en intégrant les héritages celtiques, gallo-romains, francs ou germaniques, c'est à la suite d'un processus précoce de centralisation étatique — permettant de transcender les spécificités ethno-culturelles des peuples et des pouvoirs concernés — et de négation des régionalismes.

[1] Ignacio Olagüe, dans son ouvrage au titre provocateur, mais explicite — *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* —, soutient que la présence de l'islam péninsulaire est due à la conversion massive de la population dont le christianisme avait des racines ariennes.

[2] Comme en témoigne l'ouvrage collectif *España. Reflexiones sobre el ser de España* auxquels ont participé de grands noms de l'histoire espagnole (comme Eloy Benito Ruano, Antonio Domínguez Ortiz, Manuel Fernández Álvarez, Miguel Ángel Ladero Quesada, Luis Suárez Fernández), mais un seul spécialiste d'al-Andalus (Joaquín Vallvé Bermejo).

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 119-129.

Or la péninsule Ibérique n'a pas connu cette centralisation, et elle a dû compter jusqu'à la fin du XV^e^ siècle sur un éclatement des structures politiques en ensembles relativement bien individualisés, l'un musulman, le royaume de Grenade, les autres chrétiens, Aragon, Castille-León, Navarre et Portugal. L'Islam péninsulaire est donc resté le contrepoint géographique et chronologique de l'identité nationale qui s'est construite autour du christianisme, de l'expansion dans le cadre des Grandes Découvertes et du double refus de l'islam et de la Réforme. L'idéologie de la *Reconquista*, fondée sur l'idée de l'altérité radicale des pouvoirs musulmans, sur la légitimité de l'action militaire contre eux et sur le concept du retour — à la terre des ancêtres, à la situation antérieure —[3], s'est prolongée au XVI^e^ et XVII^e^ siècle dans l'exigence symbolique de la « pureté du sang », visant à expurger de la nation (chrétienne) en construction tous les germes de l'altérité.

Cette matrice idéologique et cet héritage, conscient ou inconscient, rendent difficile le travail de l'historien, en particulier à propos de la place d'al-Andalus dans l'histoire de la péninsule Ibérique en général, de l'Espagne en particulier. Tous les grands historiens ou arabisants espagnols des XIX^e^ et XX^e^ siècles ont été conduits peu ou prou à se positionner sur la grande question de l'impact de la conquête musulmane sur l'*homo hispanicus* [*sic*]. Cette obsession de l'hispanité reflète une originalité de l'histoire péninsulaire ; à l'heure de se construire une histoire nationale, les érudits espagnols du XIX^e^ siècle ont dû faire appel, à la différence de tous les autres pays d'Europe qui poursuivaient, à des rythmes divers, le même objectif, à un agent non chrétien et non européen. Tâche malaisée que d'intégrer la période entre 711 et 1492 qui voit une partie de la Péninsule vivre à l'ombre du Croissant ! Aussi l'Espagne, dans son introspection, a-t-elle oscillé entre une histoire européenne/chrétienne et une autre africaine/musulmane, les historiens et les chercheurs avec elle. Il est vrai qu'à la complexité de la structure des royaumes chrétiens du Nord péninsulaire s'ajoutent l'altérité de la société méridionale musulmane et leurs influences réciproques ; cette dualité de la société ibérique médiévale ne facilite pas les synthèses.

Sans remonter à l'historiographie du début du XIX^e^ siècle, avec les travaux de Conde, de Simonet, de Dozy, ou de Gayangos[4], on peut rappeler que jusqu'aux années 1970, l'interprétation de l'histoire de la péninsule Ibérique à l'époque médiévale s'est fondée sur un consensus, celui de la continuité. L'idée dominait que, de l'époque ibérique, puis romaine, aux périodes moderne et contemporaine en passant par les dominations wisigothique et musulmane, on pouvait suivre certains caractères propres à la Péninsule. C'est le cas des historiens de l'époque franquiste qui réintègrent très fortement cette période dans l'histoire péninsulaire et tentent de faire ressortir les traits proprement hispaniques de la civilisation hispano-musulmane[5]. C'est aussi, paradoxalement, le cas de Claudio

[3] A. Guiance, « To Die for Country, Land or Faith in Castilian Medieval thought ».

[4] Pour une vision détaillée de l'historiographie espagnole au XIX^e^ siècle, voir l'excellent ouvrage de J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*.

[5] « Nationalisme et religion s'épaulant, il est longtemps apparu que l'histoire musulmane de la Péninsule n'était qu'une sinistre parenthèse ; tout était romain ou chrétien dans l'Espagne de

Sánchez Albornoz, républicain exilé en Argentine, qui développe pendant plusieurs décennies la thèse de la permanence de la civilisation « espagnole » sans incidence de l'islam, avec des arguments anti-évolutionnistes que personne n'ose remettre en cause alors que son auteur, interdit de séjour par le régime franquiste, est complètement coupé des sources documentaires[6].

Ainsi un grand nombre d'historiens, dans une perspective continuiste, ont minimisé les conséquences démographiques, sociales, culturelles, politiques et religieuses de l'intervention arabo-berbère, pendant que quelques autres insistaient sur la rupture constituée par l'imposition rapide de structures « orientales» sur les structures, sociales et anthropologiques, « occidentales » de la Péninsule. On pense évidemment aux travaux de Miquel Barceló et de Pierre Guichard dans les années 1970[7]. Paradoxalement la contestation, d'ordre méthodologique, des travaux de Pierre Guichard par Gabriel Martinez-Gros[8] débouche sur le même constat : pour le premier les sources, en langue arabe, des x^e^-xi^e^ siècles révèlent le caractère oriental des structures sociales de l'« Espagne musulmane », pour le second, ces textes renvoient moins à une réalité sociale, anthropologique, voire politique, péninsulaire — dont la connaissance demeurerait en fait inaccessible —, qu'à un ensemble de textes et de référents syriens sans rapport avec la société andalouse. Pour l'un comme pour l'autre, mais à partir de prémices différentes, l'histoire d'al-Andalus est orientale : structures familiales, sociales et anthropologiques et/ou écriture et construction de l'histoire s'apparentent à des modèles orientaux.

L'éclatement du champ des sciences humaines et sociales en disciplines spécialisées, art, archéologie, linguistique, histoire ou littérature, cursus de lettres classiques (latin, grec) ou langues orientales, a permis de prendre la mesure de la part arabo-musulmane de l'identité ibérique, dans chacun des domaines spécifiques que sont la langue, l'architecture, les structures sociales ou foncières, ou les systèmes politiques découlant de l'expansion des principautés chrétiennes aux dépens d'al-Andalus. Pourtant cette avancée épistémologique aurait dû s'accompagner d'une réflexion synthétique sur la rupture dans l'optique d'une histoire globale. Les fouilles archéologiques sur les sites de transition entre l'époque wisigothique et l'instauration d'un pouvoir musulman[9], l'analyse des processus de contrôle du territoire et des populations musulmanes au moment de la conquête chrétienne[10], ainsi que l'étude approfondie des interactions

la reconquête ; puis s'est répandue l'idée d'un héritage mi-gothique, mi-andalou ; en tout cas le principe de l'unité de la Péninsule n'était pas discutable » (R. Fossier, *Enfance de l'Europe*, t. I, p. 461).

[6] Les thèses de cet auteur sur la question sont résumées dans son article « Espagne préislamique et Espagne musulmane », pp. 280-300.

[7] P. Guichard, *Structures sociales « occidentales » et « orientales » de l'Espagne musulmane.*

[8] G. Martínez-Gros, *Identité andalouse.*

[9] Par exemple les fouilles, dirigées par Lauro Olmo Enciso, de Reccopolis, à proximité de Zorita de los Canes.

[10] Voir le remarquable article de J. Torró, « Jérusalem ou Valence ? ».

frontalières entre les sociétés chrétiennes du Nord et la société musulmane du Sud, sont les seules qui puissent permettre d'articuler l'histoire de cet autre *andalusî* avec celle de l'« Espagne ».

À l'altérité de la formation économique, sociale, politique, culturelle et religieuse d'al-Andalus s'ajoute la question des sources. Pour sa connaissance de l'objet al-Andalus, l'historien ne dispose pas de sources similaires, qui auraient seules permis d'abord une comparaison point par point avec les sociétés chrétiennes du Nord, ensuite une réponse plus aboutie sur la question de la continuité ou de la rupture. L'Islam conserve peu d'archives, voire pas du tout, alors que les chartes de donations/ventes et, plus tard, les *repartimientos* fournissent de précieuses informations sur la distribution et les propriétaires des terres, sur l'organisation des pouvoirs, sur les relations sociales et sur le monde rural dans la chrétienté péninsulaire. En revanche les chroniqueurs du monde musulman ont été très prolixes : leurs œuvres ont circulé, elles ont été reproduites, recomposées et ont participé à l'existence de la culture impériale arabo-musulmane, au sein de laquelle circulaient les mêmes référents politiques, culturels et religieux. Découvertes et traduites à partir du XIX^e^ siècle, ces chroniques, locales ou « universelles », ont contribué à l'apparition dans les milieux orientalistes européens d'une histoire politique « positive » du monde musulman, d'al-Andalus en particulier[11]. En raison du poids de la tradition en islam, et donc en raison des règles propres au genre chronistique, de la description du fonctionnement des pouvoirs islamiques émerge une impression d'immuabilité : le « divan des rois » serait sous l'« empire des passions[12] ». À l'« évolution » et à la raison qui caractériseraient un monde occidental marqué par la téléologie chrétienne et par l'idée du progrès inexorable de la civilisation[13], répondrait le caractère cycliquement *khaldūnien*, répétitif, non évolutif de sociétés musulmanes où domineraient les intrigues du palais, les amours princières et les disgrâces sanglantes des vizirs/favoris, et où se succèderaient inexorablement phases de grandeur et phases de décadence selon un dynamisme propre. Aux uns la raison et la différenciation du politique et du religieux, aux autres, de manière un peu contradictoire, échoiraient l'arbitraire de la passion et l'indistinction du politique et du religieux. Cette opposition dans les traditions historiographiques et dans la lecture des sources a rendu irréconciliables les deux mondes de l'« Espagne » et d'al-Andalus, comme une légitimation et une confirmation posthumes de la grande entreprise de la *Reconquista*.

Cette double tendance historiographique — intérêt prédominant, voire exclusif, porté sur les questions culturelles, et opposition entre l'« évolution occidentale », marquée par la construction des États monarchiques, et le caractère cyclique de la structure « orientale despotique » du pouvoir en Islam — débouche sur l'oubli de l'histoire, des hommes, des conditions maté-

[11] On pense à R. Dozy ou, plus récemment, à É. Lévi-Provençal.

[12] J. Dakhlia, *Le divan des rois* ; et Id., *L'empire des passions*.

[13] S. Bessis, *L'Occident et les autres*.

rielles, et, de manière générale, de l'histoire sociale et se traduit par la récurrence de certaines thématiques dans l'historiographie depuis le XIX^e siècle.

L'une d'entre elles, qui pourrait être qualifiée d'« ethnique » ou d'« ethno-religieuse », a souvent été invoquée par les historiens comme facteur de compréhension de la société d'al-Andalus, alors qu'elle n'a jamais semblé pertinente pour les sociétés chrétiennes septentrionales contemporaines, où pourtant elle pourrait s'appliquer identiquement.

Beaucoup d'historiens ont soutenu la thèse d'une fracture de la société d'al-Andalus entre « arabité », « berbérité » et « andalusité », comme si les oppositions ethniques étaient un élément déterminant[14]. Jacinto Bosch Vilá affirme, par exemple, que le XI^e siècle fut le siècle de l'« andalousité » par rapport aux XII^e et XIII^e siècles qui furent ceux de la « berbérité », représentée par les Almoravides et les Almohades. L'antagonisme arabo-berbère daterait des premières années de l'expansion arabo-islamique et ce facteur psychologico-culturel aurait marqué indélébilement l'esprit des habitants d'al-Andalus ; il aurait contribué à l'exaltation de l'*arabité* andalousienne face à la *berbérité* africaine, de l'*andalousité* face à la *berbérité*, avec toute la charge affective que cela implique. Les rébellions des Berbères aux VIII^e et IX^e siècles, leur alliance avec l'élément « hispano-arabe » dans les zones rurales, voire avec les mozarabes, l'incorporation de Berbères récemment immigrés dans l'armée califale, surtout à partir du règne d'al-Ḥakam II, l'antipathie et l'hostilité de la population cordouane contre les Berbères, spécialement dans les deux premières décennies du XI^e siècle, l'existence d'un califat soutenu par les Andalousiens pro-omeyyades et légitimistes, et d'un autre désigné et élevé par le bloc berbère, le soutien, pour un temps, de la fiction califale par le ʿabbādide de Séville et du califat ḥammūdide par les Taifas berbères du Sud, la prédominance des dynasties berbères en Andalus aux XII^e et XIII^e siècles, l'existence d'une littérature des *mafāḫir* et des *maṯālib* (des « gloires » et des « défauts ») sont les divers exemples évoqués par Jacinto Bosch Vilá pour appuyer l'idée d'une bipolarité des forces en Andalus[15].

Le plus souvent, ces clivages ethniques sont invoqués pour expliquer ce que les sources ne permettent pas de comprendre autrement : la réussite ou l'échec d'une bataille peut ainsi être attribuée à la cohésion ou non de troupes composées de Berbères, d'Arabes ou d'Andalous[16]. La défaite almohade de Las Navas de Tolosa (1212) serait en grande partie liée à la défection des Andalous, fâchés qu'Ibn Qadīs, le chef andalou de la garnison de Calatrava *(Qalʿat Rabāḥ)*, ait été mis à mort par le calife almohade al-Nāṣir, à la suite de sa

[14] Le sentiment d'autovalorisation et d'exaltation de la culture « nationale » se manifeste dans sa version littéraire par le terme de la *šuʿūbiyya* (J. T. Monroe, *The šuʿūbiyya in al-Andalus*).

[15] J. Bosch Vilá, « Andalucía islámica », t. I, p. 25.

[16] Sur la manière dont ces questions ethniques ont pu être investies anachroniquement par des préoccupations contemporaines et parasitées par les représentations propres à l'histoire occidentale, voir l'excellent article de G. Martínez-Gros, « "Andalou", "Arabe", "Espagnol" », pp. 113-116.

trop rapide reddition face aux troupes chrétiennes. Cette thèse s'appuie sur un auteur considéré comme peu fiable, Ibn Abī Zarʿ[17], alors même que les sources plus contemporaines, comme Ibn ʿIḏārī et al-Marrakušī, ne mentionnent pas du tout cette question, mais plutôt celle du retard dans le paiement des soldes (donc un élément qui renvoie à la situation économique et sociale de l'Empire almohade au début du XIII[e] siècle !). Comment justifier que certains épisodes soient déterminés par des questions ethniques ou religieuses, alors que dans des circonstances ethniques ou religieuses similaires, on invoque d'autres déterminations ? Pourquoi suivre un auteur très postérieur peu fiable, plutôt que des auteurs plus contemporains à la rigueur reconnue ?

L'antagonisme arabo-berbère, d'abord existant entre l'*ahl al-Andalus* et l'*ahl al-Barbar* au cours de la *fitna* du XI[e] siècle, puis entre *Andalusī*-s et Nord-Africains sous les Almoravides et les Almohades, semble plutôt relever du *topos* littéraire. Est-ce, comme le soutient J. Bosch Vilá, une réalité politico-sociale et culturelle, la manifestation d'une nouvelle économie urbaine, d'un développement des cités et d'une volonté d'autogouvernement et d'indépendance à l'égard de forces étrangères[18] ? Cela reste à prouver. Il est en effet difficile d'évaluer la représentativité, la portée et l'audience des écrits qui manifestent un fort sentiment ethnique. La *Maqāma barbariyya*, rédigée par al-Saraqusṭī au XII[e] siècle, révèle le mépris de « certains » Andalousiens pour « certains » Berbères et les insultes de « bêtes, hyènes, mules, serpents, indociles et primitifs », proférées par l'auteur, furent reprises, à l'époque almohade, par al-Šaqundī (m. 629/1232) qui assimile les *Andalusī*-s aux Arabes[19]. Cette identification n'est pas nouvelle puisque, dès la fin du XI[e] siècle, le poète murcien Ibn Wahbūn avait chanté, au lendemain de la victoire de Zallāqa, les louanges :

> … d'al-Muʿtamid, champion des « Arabes » et de Yūsuf b. Tašfīn, héros des Berbères. S'adressant au roi de Castille, Alphonse VI, il lui dit : Tu as fait de la guerre un marché ; nous l'acceptons, mais sur le champ de bataille. À présent, il faut payer le prix, aussi élevé soit-il. Si tu veux de l'argent, voilà les Sémites (arabes) ; si c'est de l'or que tu préfères, voici les Hamites (berbères)[20].

[17] Ibn Abī Zarʿ, *Al-Anis al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās fi aḫbār mulūk al-Magrib wa-ta'rīḫ madīnat Fās*, pp. 237-239 ; trad. A. Huici Miranda, t. II, pp. 462-463. Al-Ḥimyarī, un auteur du XV[e] siècle, reprend cette version (*Al-Rawḍ al-miʿṭār*, n° 125, pp. 137-138 ; trad. pp. 164-166), mais ces deux textes se ressemblent beaucoup ce qui aurait dû attirer la méfiance, en raison des erreurs fréquentes d'Ibn Abī Zarʿ.

[18] Voir *Mafāḫir al-Barbar*, éd. É. Lévi-Provençal, cité par J. Bosch Vilá, « Andalucía islámica », p. 39.

[19] Voir I. Ferrando Frutos, « La *maqāma barbariyya* de al-Saraqusṭī », pp. 119-129 ; H. T. Norris, *The Berbers in Arabic literature* ; A. Luya, « La Risāla d'al-Shaqundī », pp. 146-147 et 164-166 ; voir aussi P. Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI[e] et XII[e] siècles*, pp. 219-223. Souvent, hélas, la *Risāla* d'Al-Šaqundī est citée sans aucune interrogation sur le cadre intertextuel dans lequel elle s'insère.

[20] Passage cité par P. Guichard, *Les Musulmans de Valence*, t. I, p. 83 ; voir S. Khalis, *La vie littéraire à Séville au XI[e] siècle*. Les travaux de Gabriel Martinez-Gros insistent aussi sur cette reven-

Dans ce texte d'Ibn Wahbūn, la distinction entre Sémites et Hamites ne manifeste pas une opposition, mais une union et une complémentarité face à l'Infidèle, complémentarité qui est d'ailleurs à l'avantage des Berbères.

Il ne nous semble pas qu'il faille trop généraliser cet antagonisme et tout interpréter comme manifestation de « clivages » ethniques ontologiques. L'analphabétisme des Almoravides est un autre lieu commun littéraire répandu : l'origine andalousienne de l'ensemble du corps des secrétaires-épistoliers, les *kuttāb*, dont Bruna Soravia a décrit, pour le XI[e] siècle l'importance sur les plans politique, administratif et culturel[21], explique en partie la dépréciation des dirigeants almoravides. Ceux-ci avaient détrôné les princes de *taifas* (leurs mécènes), avaient condamné la vie de cour et imposé une application plus stricte des préceptes issus de la loi coranique. L'attitude des *kuttāb*, pourtant passés massivement au service des nouveaux dirigeants berbères, correspond plus à une réaction corporatiste qu'à des motivations purement « ethniques ». La guerre psychologique menée par les Almohades contre leurs prédécesseurs fit écho à ce mépris, renouvela les attaques et influença l'historiographie postérieure, de manière apparemment décisive ; c'est le cas de l'Oriental Ibn al-Aṯīr qui se fait l'écho de cette réputation d'analphabétisme, quoique de manière discrète :

> Alphonse, informé de ces faits, convoqua ses chevaliers et sortit de Tolède, après avoir fait écrire à Yūsuf par un lettré musulman un message grossier où il était parlé avec exagération de sa force, de ses nombreux soldats et de ses préparatifs. Yūsuf chargea Abū Bakr Ibn al-Qasīra, qui était un rédacteur de beaucoup de talent, d'écrire la réponse. Celle-ci était très bien conçue, mais quand le secrétaire la lut à son maître, celui-ci lui dit : « Cette lettre est trop longue ; prends la lettre d'Alphonse et écris au dos : Ce qui arrivera, tu le verras[22] ! ».

Ibn al-Qasīra est un célèbre fonctionnaire-épistolier (*kātib*, pl. *kuttāb*) de la *taifa* de Séville passé au service de la chancellerie almoravide après l'unification de la Péninsule par Yūsuf b. Tašfīn. En effet, lorsque les Almoravides envahirent al-Andalus, le personnel *andalusī*, très réputé, fut engagé massivement dans l'administration du nouveau régime. Ces *kuttāb* manifestaient leur talent par le style travaillé et par les effets poétiques et rhétoriques de leurs compositions. Ce raffinement des lettres *andalusī*-s à l'époque des Taifas conduisit la propagande almohade à répandre l'idée que les Almoravides étaient des illettrés et connaissaient très mal l'arabe. L'anecdote rapportée par Ibn al-Aṯīr évoque cette réputation d'analphabétisme — de manière nuancée, car après tout il s'agit de

---

dication de l'« arabité » de la part des *Andalusī*-s à l'époque omeyyade dans la logique d'un discours de légitimation. Les ennemis sont ainsi nécessairement désignés comme Berbères (G. Martínez-Gros, *L'idéologie omeyyade* ; et Id., *Identité andalouse*).

[21] Voir B. Soravia, *Les fonctionnaires épistoliers.*

[22] Ibn al-Aṯīr, *Al-kāmil fi l-ta'rīḫ*, éd. Carl J. Tornberg, t. X, pp. 92 et 99, 142-143, et 151-152. D'après la traduction de E. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, pp. 480-482. La présente traduction la reprend avec corrections et modifications.

la préparation d'une grande victoire musulmane : les souverains almoravides n'auraient en général pas compris la langue arabe raffinée de leurs secrétaires *andalusī*-s[23]. Pourtant les successeurs de Yūsuf b. Tašfīn (1072-1106), son fils ʿAlī (1106-1143) et son petit-fils Tašfīn (1143-1147), étaient des souverains cultivés, éduqués en al-Andalus, parfaitement arabisés et bon connaisseurs de la culture littéraire et juridique arabo-musulmane. Par ailleurs le caractère berbère de la dynastie almohade, au moins à ses débuts, était beaucoup plus affirmé. Les ouvrages fondateurs d'Ibn Tūmart furent rédigés d'abord en berbère et traduits en arabe bien après sa mort. Le *Mahdī* « impeccable » prêchait en berbère et en arabe.

Dans le même registre, les consignes données par Ibn ʿAbdūn dans son manuel de *ḥisba* au début du XII^e^ siècle ont été utilisées pour appuyer la thèse de l'opposition irréductible entre Arabes/Andalousiens et Berbères. Or les distinctions faites dans cet ouvrage entre Almoravides et non-Almoravides semblent nettement moins liées à des problèmes ethniques qu'à la personnalité des lois, à la protection des privilèges des dirigeants et à des oppositions sociales : Ibn ʿAbdūn affirme par exemple que le *qāḍī* d'une ville comme Séville ne devait pas avoir plus de dix auxiliaires (*ʿawn*-s) et que quatre d'entre eux devaient être des Berbères noirs pour les affaires concernant les Almoravides (article 9) ; il réserve par ailleurs l'usage du voile *(liṯām)* aux Ṣanhāja, aux Lamtūna et aux Lamṭa et l'interdit aux mercenaires et aux miliciens berbères noirs, car le voile doit être le signe distinctif des Almoravides « qui doivent être regardés avec honneur et respect et qui doivent recevoir aide et assistance » (article 56). Plus loin, quand il interdit le port des armes dans la ville surtout aux Berbères qui, « quand ils se mettent en colère, n'hésitent pas à tuer ou blesser le premier qui se rencontre », le terme de « berbère » désigne moins, ici, une « ethnie » qu'une catégorie socio-professionnelle, celle des mercenaires et de la soldatesque. Les préoccupations principales d'Ibn ʿAbdūn ne semblent pas être la supériorité des Andalousiens, mais plutôt le respect dû aux hiérarchies sociales. À cela s'ajoutent les réticences d'un homme de loi à l'égard des facteurs de désordre, en particulier le port d'armes au sein de la communauté : la classe dirigeante a le droit de porter le voile, signe de distinction ; en revanche il n'est pas admissible qu'on témoigne des marques de respect à un simple homme d'armes : de signe de distinction qu'il est sur un dirigeant almoravide, le *liṯām* (« voile ») devient une usurpation de noblesse quand il est porté par des personnes qui ne le méritent pas, et c'est contre cette usurpation que s'insurge Ibn ʿAbdūn.

Les questions du *jihād* et de la *convivencia* sont deux autres thématiques qui pâtissent de l'oubli de l'histoire sociale[24]. La *convivencia*, le mythe de la cohabi-

[23] Voir A. Luya, « La *Risāla* d'al-Shaqundī », pp. 146-147 et 164-166 cité par P. Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e^ et XII^e^ siècles*, pp. 219-223.

[24] Dans « La réaction idéologique dans la péninsule Ibérique », pp. 229-241, j'ai déjà présenté une critique de l'approche consistant à expliquer, même partiellement, le recul d'al-Andalus par le non développement de l'idéologie du *jihād*. Il est évident que le dynamisme démographique, la croissance économique ou la présence de matières premières soient des facteurs bien plus impor-

tation harmonieuse des communautés, juives, chrétiennes et musulmanes, est un autre *topos* qui a débouché sur l'étude du grand mouvement « pacifique » des traductions et de la fertilisation de la pensée européenne par la culture arabo-perso-musulmane. Or il semble difficile de parler de la transmission des œuvres de l'Antiquité et de la philosophie grecque, sans parler des conditions matérielles de cette transmission, en l'occurrence un processus d'appropriation violente, dont sont exclus les musulmans : c'est bien à l'issue de la conquête des territoires musulmans, des bibliothèques que ceux-ci contiennent, que les traductions ont été faites, non dans un échange désintéressé entre savants d'origine différente. Ces traductions furent réalisées par des savants mozarabes, chrétiens arabisés, et juifs, mais en absence des savants musulmans, pour la plupart émigrés ou chassés. De même le progrès technique constitué par l'utilisation du papier en lieu et place du parchemin ne s'est imposé en Occident qu'après la conquête des grands ateliers musulmans de fabrique de papier de Játiva (début XIII^e siècle), et grâce à la récupération des compétences de la main-d'œuvre musulmane. Cette culture intégrée à l'Europe est *spolia*, fruit de la conquête, dépouilles des vaincus, exhibées par les vainqueurs, au même titre que la célèbre bannière du calife almohade al-Nāṣir, conquise sur le champ de bataille de Las Navas de Tolosa.

Cette histoire « culturelle », autonomisée par rapport à l'histoire sociale et déshumanisée, n'a pas disparu, pourtant la fin du XX^e siècle a vu un renouvellement des approches. L'histoire des cours princières, des villes et de l'idéologie du pouvoir laissait dans l'ombre celle des campagnes, des paysans, de l'artisanat urbain, des commerçants, des savants, bref de la société. Le développement de l'archéologie extensive islamique[25], complétée par l'utilisation de la toponymie et l'exploitation de sources textuelles « nouvelles », tels les dictionnaires bio-bibliographiques *(tabaqāt)*, ont permis un rééquilibrage de la connaissance historique au profit de la périphérie du pouvoir : peuplement, communautés rurales, organisation et partage du travail, relations entre l'État central musulman et les populations des campagnes, prosopographie et sociologie des savants, participation au pouvoir et/ou contestation de celui-ci. Pourtant cette évolution historiographique maintient al-Andalus comme entité pré-nationale, voire nationale, dans la continuité des analyses ethno-religieuses.

Assez révélateur de l'annexion de l'histoire d'al-Andalus à l'histoire de l'Espagne est le fait que l'*Historia Menéndez Pidal* traite les XI^e-XIII^e siècles en deux parties, correspondant à deux importants volumes de la collection, l'une pour

---

tants. Par ailleurs l'idée même de ce non-développement est fortement contestable, en raison du contexte propre à l'islam péninsulaire : prise en charge par les Almoravides et par les Almohades (chacun à leur manière) des aspects militaires de la « guerre légale », faible militarisation d'une société sédentarisée et opulente, valorisation de la culture arabe traditionnelle à travers la poésie des *riyāḍiyyāt, des nawriyyāt, des rabī'iyyāt*... Cette poésie et cette littérature dépeignent un temps qui n'existe plus, qui n'a probablement jamais existé, mais qui est rêvé et fantasmé ; elles sont une forme de *jihād*.

[25] Par exemple A. Bazzana *et alii*, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus*.

al-Andalus — sous la direction de María-Jesús Viguera, avec les plus grands spécialistes espagnols de l'histoire d'al-Andalus —, l'autre pour les royaumes chrétiens[26]. La perspective des ouvrages de la collection consacrés à l'islam est décidément andalouse et andalouso-centrée, alors que les empires sont maghrébins — même si al-Andalus conserve des spécificités régionales au sein de ces empires berbères maghrébins. En outre le titre du volume, *El retroceso musulmán*, se place d'emblée dans une perspective à long terme qui minore la dynamique exceptionnelle de la construction des empires, almoravide d'abord, almohade ensuite. Cet ouvrage de référence, par son ampleur, par la diversité des approches, rend bien compte de l'évolution parcourue par l'historiographie espagnole à l'égard de la période andalouse, en particulier dans la perception de l'altérité de la formation économique, sociale, politique, culturelle et religieuse constituée par al-Andalus.

Pourtant ce choix éditorial conforte l'idée contre laquelle s'insurgeait, il y a déjà bien longtemps l'historien marocain, Abdallah Laroui, lorsqu'il reprochait à Henri Terrasse de considérer que la politique du calife almohade ʿAbd al-Muʾmin (1130-1162) en al-Andalus, relevait de la « politique étrangère[27] ». On ne peut que souscrire à cette critique d'Abdallah Laroui. Le thème même de cette rencontre s'inscrit dans la continuité de cette appréhension « pré-nationale » de l'histoire d'al-Andalus, voire de son autonomie historique. Or si cette vision de l'histoire peut encore paraître valable pour l'époque du califat de Cordoue, il est clairement évident, à l'époque des grands empires almoravide et almohade, que l'histoire d'al-Andalus relève pleinement d'abord de l'histoire de l'Orient musulman, puis de celle du Maghreb. Le territoire *andalusī* est la double périphérie de ces deux ensembles. À la complexité évoquée plus haut de l'approche historique de l'objet « al-Andalus », s'ajoute, au moins pour la période comprise entre 1086 et 1227, le fait que Séville est une capitale secondaire d'un empire fondamentalement maghrébin. Cette situation est suffisamment originale pour être relevée. En outre on pourrait renforcer cet élément en précisant que sous les Almohades, tout l'appareil idéologique de l'État est tourné vers l'affirmation de la centralité de l'Occident musulman : par le dogme de l'impeccabilité *(ʿiṣma)* de l'imāmat d'Ibn Tūmart, par la proclamation du califat, par le décentrement de la Révélation au Maghreb[28], et par la revendication de l'absolue orthodoxie, mimétique à l'égard du modèle muhammadien.

Dans un monde où la question de la transmission d'un héritage est essentielle, où la question de la norme est fondamentale, où le sentiment d'appartenance à l'Islam est si forte, où surtout les savants se caractérisent par une très grande mobilité, où les auteurs du Moyen Âge ne fonctionnent pas dans un cadre territorial étriqué, mais ont pour horizon les frontières du *dār al-islām*, on ne peut

[26] M. J. Viguera (éd.), *El retroceso de al-Andalus* ; et M. C. Carlé et R. Pastor (dir.), *Los reinos cristianos en los siglos XI y XII*.

[27] A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, p. 14.

[28] Comme en témoigne le culte rendu par les Almohades au *mushaf* coranique attribué à ʿUṯmān, voir P. Buresi, « Une relique almohade ».

éviter de s'interroger sur une géographie des phénomènes culturels, sur l'enracinement spatial des croyances, des structures sociales, des phénomènes religieux, politiques et idéologiques. Pour cela, on doit s'intéresser aux canaux et au sens de ces diffusions d'idées.

Les auteurs musulmans de l'époque nous invitent déjà à partager leurs préoccupations : les Berbères peuvent-ils défendre une Révélation arabe ? Peuvent-ils représenter l'orthodoxie d'une religion née dans des tribus arabes, au cœur de la péninsule Arabique ? Ont-ils une légitimité suffisante pour s'imposer, face aux ennemis de l'islam certes, mais aussi face aux musulmans eux-mêmes[29] ? La période almoravide a constitué une étape essentielle de la définition de l'idéologie almohade, directement par inspiration (horizon impérial, domination maghrébine des tribus berbères), et indirectement par opposition (appui sur les *fuqahā'* reconnaissance du califat abbasside de Bagdad). Le moment almohade est, pour l'Islam occidental, un moment de vérité : l'indépendance idéologique, culturelle, matérielle de l'Occident musulman est revendiquée, affichée et assumée. Alors qu'auparavant la légitimité venait d'ailleurs et d'avant, avec les Almohades, la légitimité procède du *hic et nunc*. À cette période, al-Andalus est une pièce importante de la construction impériale almohade, tant sur les plans idéologique, économique et social. L'histoire de ce territoire ne peut donc participer à l'histoire des royaumes chrétiens en cours de construction que depuis la périphérie, cela explique et justifie l'essor au cours des vingt dernières années des études sur la frontière entre Chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique.

La fin du XX^e^ siècle représente à ce titre, en Espagne, une rupture historiographique. Au Maghreb, dans la continuité du vaste mouvement de décolonisation, des auteurs ont tenté de décoloniser l'histoire du Maghreb, comme Abdallah Laroui. D'une certaine manière, la similarité des questionnements au Maghreb et dans la péninsule Ibérique — Que représentent la Berbérité, l'islam ou les dominations étrangères… dans l'histoire des espaces respectifs ? Quelle est l'identité des nations actuelles au regard de l'histoire ? — permet d'établir des ponts entre les préoccupations historiographiques respectives. En même temps, si les historiens du Maghreb, très logiquement, intègrent l'histoire d'al-Andalus à leur histoire nationale ou culturelle, parce que l'histoire de cet espace est perçue comme une des hauts moments des différentes histoires nationales, aussi parce que les émigrés andalous ont joué un rôle culturel important dans ces régions, les historiens de l'Espagne ont une tâche plus compliquée, puisque l'entité Espagne s'est construite, sur les plans politique, économique, culturel et religieux, sur les décombres d'al-Andalus.

[29] On pourrait reproduire pour illustrer cette préoccupation le dialogue, reconstitué par al-Bayḏaq, auteur contemporain d'Ibn Tūmart, entre celui-ci et ʿAbd al-Muʾmin, premier calife almohade et fondateur de la dynastie des *Muʾminides*. Ce passage est extrait du *Kitāb aḫbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa-bidāyat dawlat al-muwaḥḥidīn* : Ibn Tūmart — « Où vas-tu, jeune homme ? / ʿAbd al-Muʾmin — En Orient, Maître, pour y rechercher la science ! / Ibn Tūmart — Cette science que tu veux acquérir en Orient, tu viens de la trouver en Occident ! ».

ARCHÉOLOGIE DU MAGHREB ISLAMIQUE, ARCHÉOLOGIE D'AL-ANDALUS, ARCHÉOLOGIE ESPAGNOLE ?

Patrice Cressier
CNRS, Lyon - UMR 5648

Je souhaite traiter, dans les pages qui suivent, de la façon dont fut perçue, par les archéologues médiévistes espagnols, l'archéologie islamique pratiquée au Maghreb, tant à l'époque coloniale qu'après l'indépendance des pays concernés. En quoi cette archéologie du Maghreb a-t-elle réellement été prise en compte et a-t-elle été intégrée scientifiquement pour mieux comprendre al-Andalus, et dans quelle mesure, aussi, a-t-elle été l'enjeu de manipulations de caractère politique ? Cette dernière question inclut celle du degré de complicité ayant existé entre les constructeurs d'une histoire nationale (espagnole) et les propagateurs d'un projet colonial (surtout français), et donc celle, bien sûr, des séquelles encore perceptibles dans l'historiographie actuelle.

Même minoritaire, la discipline a généré, au cours du siècle considéré, une abondante littérature dont il serait bien présomptueux de vouloir présenter un bilan exhaustif dans le cadre limité de l'intervention qui m'a été suggérée. Comment, sans se perdre ou tomber dans les lieux communs, approcher la masse de cette documentation pour en extraire l'information relative à un aspect de toute évidence secondaire — mais là, j'anticipe — dans l'esprit de ceux qui la produisirent ? Il m'a semblé qu'il était possible, pour ce faire, de se livrer à quelques « sondages » (pratique que l'on dit propre à l'archéologue que je suis) dans cette production scientifique, ou plutôt à des coups de projecteur sur des entreprises particulièrement significatives quant au sujet qui nous intéresse ici. J'ai choisi ainsi une partie de l'œuvre de L. Torres Balbás — auteur emblématique s'il en fut et peu suspect, dit-on, de collusion objective avec le régime politique qu'il lui fut donné de vivre — et plus précisément ses articles et comptes rendus publiés dans la revue *Al-Andalus*. Je me suis intéressé ensuite au premier congrès d'archéologie du Maroc espagnol — resté le seul —, vitrine supposée de la recherche menée par l'État de tutelle sur son protectorat maghrébin. Je me suis attaché pour finir aux plus récents congrès d'archéologie médiévale espagnole, organisés par l'association du même nom[1], que je replacerai brièvement dans le contexte des orientations générales suivies par le corps des chercheurs concernés.

[1] Huesca (1985), Madrid (1987) Oviedo (1989), Alicante (1993) et Valladolid (1999).

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 131-145.

Dans tous les cas — et au risque d'alourdir un peu plus mon discours —, j'ai tâché de quantifier l'information tirée des ouvrages considérés afin d'en limiter, autant qu'il était possible, la subjectivité de la perception.

L. Torres Balbás, témoin privilégié

C'est, bien sûr, au travers de la *Crónica arqueológica* qu'il tenait dans *Al-Andalus*, ainsi qu'il en avait proposé le projet à Emilio García Gómez pratiquement à la naissance de cette revue[2], que l'on peut le plus aisément saisir la perception qu'avait Leopoldo Torres Balbás de l'archéologie du Maghreb islamique. Dans cette chronique et dans les comptes rendus d'ouvrages qu'il publiera infatigablement jusqu'en 1960, année de sa disparition, cet architecte, historien d'art et finalement archéologue[3] fait preuve d'un véritable zèle de propagandiste en faveur des travaux réalisés durant ces trois décennies en Afrique du Nord.

Si l'on s'en tient tout d'abord à ses comptes rendus eux-mêmes[4], il apparaît que le tiers (25 sur 76) est consacré à des livres ou articles relatifs au Maghreb (dont, à leur tour, les deux tiers au seul Maroc), et produits presque exclusivement par l'école française (puisque seuls deux de ces travaux sont signés d'auteurs espagnols).

Ce dernier déséquilibre (celui du nombre presque anecdotique des travaux espagnols à thème maghrébin dont il est ainsi rendu compte) n'est pas surprenant et est à l'image de la réelle rareté de ceux-ci, j'aurai à revenir sur ce point. La prépondérance donnée aux publications sur le Maghreb vis-à-vis de celles concernant al-Andalus est en revanche étonnante ; elle ne peut que répondre, dans une mesure qu'il conviendrait de quantifier, au choix sélectif du rapporteur désireux de privilégier à des fins didactiques un type de recherche qui serait autrement resté inconnu de la plupart des lecteurs de la revue ; et cela alors que — et Leopoldo Torres Balbás en avait fort bien saisi l'importance — la connaissance de l'une des rives de la Méditerranée occidentale est, pour le Moyen Âge islamique, indissociable de celle de l'autre. En de nombreuses occasions, l'auteur

[2] La première chronique archéologique paraît dans le deuxième fascicule du second numéro d'*Al-Andalus* en 1934. Voir E. García Gómez, « Leopoldo Torres Balbás ». La considération en laquelle les fondateurs de cette revue tiennent l'archéologie et surtout les archéologues laisse, par ailleurs, rêveur : Anonyme [M. Asín Palacios, E. García Gómez], « Crónica arqueológica de la España musulmana », voir p. 339 : « *Casi todos los redactores de esta "crónica" son gentes más cuidadas en las faenas de consolidar un muro en ruina o sostener un arco que amenaza venir al suelo, que en la de comprobar textos en la calma y silencio de una biblioteca. Pero mientras se forman otras que sepan atender holgadamente ambos menesteres, dan lo que pueden: material de cantera, sin desbastar, que sirva para construir el día de mañana la historia artística de la España musulmana* ».

[3] Mais c'est bien depuis l'architecture qu'il considère les autres disciplines, puisqu'il fut architecte directeur de l'Alhambra et titulaire d'une chaire à l'École supérieure d'architecture de Madrid.

[4] Je me limite ici, je l'ai dit, à ceux publiés dans *Al-Andalus* (ceux-ci ont été réédités sous la direction de M. Casamar : L. Torres Balbás, *Obra dispersa. I. Al-Andalus*). De premiers comptes rendus étaient apparus cependant à des dates plus anciennes, par exemple dans *Arquitectura* (la revue du collège des architectes : voir L. Torres Balbás, *Sobre monumentos y otros escritos*, éd. A. González Hernández), mais aucun d'eux ne concerne le Maghreb.

souligne d'ailleurs tout ce que peuvent apporter les monuments maghrébins, dont les équivalents en péninsule Ibérique ont disparu du fait des vicissitudes de l'histoire, à la reconstruction du processus évolutif de l'art d'al-Andalus[5].

Mais — ainsi que nous allons le découvrir peu à peu — il est une raison beaucoup plus idéologique à ce choix : en une époque d'européo-centrisme marqué et d'expansion coloniale, les auteurs français cités de la sorte (deux principalement, puisque les noms de Georges Marçais et Henri Terrasse reviennent de façon réitérative : 14 fois sur 25) faisaient de l'art islamique des colonies et des protectorats d'Afrique du Nord un art proprement andalou ou plutôt, même, espagnol[6]. C'est ceci qui est souligné avec insistance par Leopoldo Torres Balbás. Qu'on en juge à travers quelques exemples recouvrant l'ensemble du Maghreb d'est en ouest, de la Tunisie au Maroc.

À Tunis et Kairouan :

> *Ha sido, pues, Túnez una de las tierras extranjeras en las que la semilla de nuestro arte fructificó con mayor lozanía. Un estudio sobre la influencia de la civilización española en Ifrīqiya, y especialmente sobre la artística, no se ha emprendido todavía. Parece inútil subrayar su interés*[7].

À Tlemcen :

> *Por todas partes — y el señor Marçais se complace en resaltarlo — surge el recuerdo hispánico* [...][8].

À Marrakech :

> *El análisis de la decoración ha sido hecho por el señor Terrasse con su indiscutible competencia, insistiendo en su andalusismo* [...][9].

Trois termes semblent alors équivalents sous la plume de notre auteur : espagnol, hispanique et andalou (ou plutôt « andalousien »), ce qui ne manque pas d'être paradoxal...

Cet hispanisme ou cet « espagnolisme » qui aurait régné en maître de Kairouan à Marrakech dans l'architecture et l'art maghrébins, devient l'un des principaux axes des préoccupations de Leopoldo Torres Balbás ; on en trouve confirmation, me semble-t-il, dans la décision prise par celui-ci de rendre également compte, parmi les *reseñas* qu'il rédigea pour *Al-Andalus*, de deux ouvrages sans relation directe aucune avec l'archéologie, l'architecture ni l'histoire de l'art, et de deux

[5] Par exemple, compte rendu (*Al-Andalus*, 24[2], 1959, pp. 471-472) de H. Terrasse, *Islam d'Espagne*.

[6] Sur la vision d'al-Andalus promue par H. Terrasse, on verra dans ce même ouvrage, Safia Boumahdi, « Al-Andalus dans les travaux d'Henri Pérès et d'Henri Terrasse (1932-1966) », pp. 83-104.

[7] Compte rendu (*Al-Andalus*, 7, 1942, p. 250) de G. Marçais, *Tunis et Kairouan*.

[8] Compte rendu (*Al-Andalus*, 18, 1953, p. 478) de G. Marçais, *Tlemcen*.

[9] Compte rendu (*Al-Andalus*, 22, 1957, p. 250) de J. Meunié *et alii*, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*.

seulement. Ce sont, dans les deux cas, des livres de Robert Ricard[10] ; l'un est consacré à la présence portugaise au Maroc et l'autre est un recueil d'études « hispano-africaines » couvrant une large fourchette chronologique, jusqu'au XIX^e siècle, donc totalement hors du strict domaine du rapporteur. Tout se passe donc comme s'il s'agissait de documenter à toute force la permanence de la projection de la péninsule Ibérique sur le Maghreb.

La lecture des articles de Leopoldo Torres Balbás nourrissant la chronique d'archéologie qu'il coordonnait dans la même revue *Al-Andalus*, nous permet de préciser les observations faites à partir des seuls comptes-rendus. On remarquera, tout d'abord, une présence plus forte des thèmes maghrébins dans les premières années (un tiers du total en 1935, puis en 1940 après la coupure imposée par la guerre civile espagnole), tandis que cette présence a tendance à se diluer dans les références et les notes de bas de page dans les articles plus tardifs.

Mais c'est la forme même adoptée dans les premiers temps qui attire l'attention et mérite que l'on s'y arrête. Leopoldo Torres Balbás, en effet, crée un genre nouveau : les textes en question ne sont pas des comptes rendus, pourtant ils reprennent, résument et glosent, des articles d'autres auteurs (articles dont l'origine est souvent une conférence ou une communication à un colloque). Quoique signés par lui, ils ne prêtent pas à confusion — il faut insister sur ce fait — quant à l'apport des uns et des autres et sont à ce titre d'une parfaite honnêteté intellectuelle. Je citerai, entre autres exemples : « La mezquita de al-Qarawiyīn de Fez y el aprovechamiento de elementos arquitectónicos califales » (1935), reprenant une intervention d'Henri Terrasse[11], « Aportaciones del arte de Ifrīqiya al musulmán español de los siglos X y XI » (1935), basé sur un article du même auteur[12], « Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán » (1935), élaboré à partir d'un texte de Georges Marçais[13], « Las cúpulas de las más importantes mezquitas españolas y tunecinas en los siglos IX y X » (1936), recourant cette fois à Élie Lambert[14] ou enfin — mais les exemples seraient plus nombreux encore — « El arte musulmán español » (1936) repre-

[10] À l'exception de G. Marçais et d'Henri Terrasse, c'est en vingt-cinq ans le seul auteur dont soit présenté plus d'un ouvrage. Respectivement : R. Ricard, *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc* ; et id., *Études hispano-africaines*. Il s'agit, dans les deux cas, de recueils d'articles. Les comptes rendus sont parus dans *Al-Andalus*, 20, 1955, p. 474, et dans *Al-Andalus*, 21, 1956, pp. 447-448.

[11] Intervention, alors inédite, de H. Terrasse au VIII^e Congrès de l'Institut des Hautes-Études Marocaines. Cette rencontre avait accueilli une importante délégation espagnole dans laquelle ne figurait cependant aucun archéologue médiéviste. Voir *Huitième Congrès de l'Institut des Hautes-Études Marocaines*, ainsi que la vision, sous la plume de E. García Gómez, de cette même délégation espagnole : *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 492-494.

[12] H. Terrasse, « Les influences ifriqiyennes sur l'art de l'Espagne musulmane ».

[13] G. Marçais, « Les échanges artistiques entre l'Égypte et les pays musulmans occidentaux ». À l'origine une communication au *Huitième Congrès de l'Institut des Hautes-Études Marocaines* déjà évoqué.

[14] É. Lambert, « Les coupoles des grandes mosquées de Tunisie et d'Espagne ». À l'origine une communication au XIV^e Congrès international d'Histoire de l'art (Berne, septembre 1936).

nant de nouveau une publication de Georges Marçais (où ce dernier se faisait l'écho, en de nombreux passages, des théories d'Henri Terrasse, sur l'art musulman d'Espagne cette fois[15]).

Selon ce dernier article, en particulier, se verrait confirmé sous la plume des chercheurs français le caractère profondément espagnol de l'art d'al-Andalus :

> *... Afirma Terrasse que el arte musulmán de España es inseparable de la tierra en que germinó, y que los artistas de la Andalucía musulmana nos han dejado una de las expresiones más clara y seductora del genio artístico español;* [...] *El arte de la Aljafería es profundamente español por la abundancia y riqueza desbordante del ornato;* [...] *Pero el arte hispano musulmán es todavía más profundamente español por haber dado origen al mudéjar, aún tan deficientemente estudiado*[16]...

Avec cette affirmation, la boucle est définitivement bouclée pour le lecteur discipliné : l'art d'al-Andalus, que l'on dénomme d'ailleurs hispano-musulman[17], est un art profondément espagnol puisqu'il est l'image et le produit de l'essence de l'Espagne, ou encore — selon le terme utilisé — du génie espagnol ; puisque l'art maghrébin est tout entier marqué par al-Andalus, il peut être à son tour qualifié d'« espagnol » ; puisque, par ailleurs, la présence hispanique (ou péninsulaire en général) au Maghreb est documentée du Moyen Âge jusqu'à l'époque contemporaine, la composante hispanique de cette Afrique du Nord devient incontestable. Tout un programme de caution scientifique apportée à l'établissement du protectorat, en somme.

On ne peut manquer d'être surpris de voir comment Leopoldo Torres Balbás, peu suspect de sympathie — selon l'opinion véhiculée par l'historiographie récente — pour le régime qui ne va pas tarder à s'imposer, opère ce filtrage idéologique de façon finalement assez systématique. Il apporte ainsi de l'eau non seulement au moulin du projet colonial officiel mais surtout à celui du programme d'élaboration d'une histoire nationale, programme dont on voit qu'il trouve son origine en amont même du franquisme.

Doit-on parler de calcul, ou voir plutôt dans cette attitude intellectuelle la marque d'une époque ? Dans l'Espagne des années trente à cinquante, en effet, on ne pouvait guère concevoir qu'une innovation — aussi limitée au domaine artistique fut-elle — provînt du sud de la Méditerranée... S'agissant finalement beaucoup plus d'histoire de l'art que d'archéologie, la vision d'une évolution linéaire (des formes ornementales en particulier) était seule concevable à ce moment. Cette continuité ayant pour passage obligé, sinon pour origine, la production artistique califale de Cordoue et de Madīnat al-Zahrā', ne tolérait ni saut ni retour en arrière, tandis que l'idée de sélections drastiques opérées par le pouvoir politique du moment pour l'élaboration d'un programme identitaire était

[15] G. Marçais, « L'art musulman d'Espagne ».

[16] L. Torres Balba, « El arte musulmán español ».

[17] Souvenons-nous que la littérature scientifique française du moment utilise celui d'« hispano-mauresque », aux connotations plus exotiques que politiques, mais à la charge colonialiste évidente.

tout juste admise — pas toujours explicitement — pour les Almohades, considérés comme les réformateurs par excellence. Pourtant, il apparaît aujourd'hui de plus en plus clairement que les choix politiques effectivement opérés et imposés aux artistes et artisans sont tout aussi importants que le maintien du savoir faire des ateliers spécialisés[18]. Dans ces conditions, affirmer « l'andalousisme » de l'art islamique nord africain, alors même que ces choix sont faits au Maghreb et par des dynasties maghrébines relève de la manipulation, consciente ou inconsciente, et ne serait évidemment plus admissible aujourd'hui (ou n'est-ce là qu'un vœu pieux ?).

Mais proclamer que l'art islamique maghrébin est un art « andalou » n'est pas non plus tout à fait la même chose que de le proclamer « espagnol ». De fait, à la même époque, il aurait été bien difficile d'accepter et de faire accepter l'idée qu'un pan entier de l'histoire de la péninsule Ibérique reposait sur une profonde rupture du modèle social ; pour Leopoldo Torres Balbás comme pour beaucoup d'autres savants conscients de l'importance de cette originalité historique, la seule solution satisfaisante passait finalement par la récupération pure et simple de celle-ci à travers « l'hispanité » elle-même. C'est bien de l'hispanisation d'al-Andalus, notion longuement évoquée dans d'autres contributions à ce séminaire, dont il est question ici aussi.

Avant de conclure ces brèves observations sur la place du Maghreb dans l'œuvre de Leopoldo Torres Balbás, je ne peux que souligner combien est, de nouveau, surprenante son absence quasi complète de la revue *Tamuda*, support de diffusion de la recherche espagnole au Maroc[19], puisqu'il n'y publia qu'un seul bref article sur le site de Belyounech, précurseur, pour une fois, des observations d'Henri Terrasse parues un peu plus tard, elles, dans *Al-Andalus*[20]. (Auto) marginalisation d'un chercheur d'esprit indépendant vis-à-vis d'une institution qui était l'émanation du pouvoir politique alors en place ? Ou absence de réel intérêt pour un champ de recherche qui aurait, qui plus est, imposé d'être abordé de première main, et pour un territoire qui n'offrait pas à l'historien d'art de monuments aussi prestigieux que son homologue méridional[21] ? Cette absence d'enthousiasme à affronter en personne un territoire sans doute ressenti comme difficile me semble trouver confirmation dans le fait que l'article relatif à Belyounech est, pour sa partie descriptive, tout entier basé sur les observations faites par un groupe d'étudiants de l'École supérieure d'Architecture de

[18] Voir sur ce point M. Acién Almansa, « Del Estado califal a los Estados taifas ».

[19] Cf. *infra*.

[20] Respectivement L. Torres Balbás, « Las ruinas de Belȳuneš o Bullones » ; et H. Terrasse, « Quelques remarques sur les édifices de Belȳuneš ».

[21] Ceci dit, dès 1926 (date sans aucun doute significative), H. Terrasse tentait une (brève) synthèse des connaissances sur l'art et l'archéologie islamiques de la zone espagnole du Protectorat (H. Terrasse, « Les monuments dans le Rif et le Jebel »). En ce qui concerne les territoires du Sud, alors que je ne connais aucune étude en espagnol sur l'architecture religieuse islamique, c'est encore à H. Terrasse que sont dus dès 1932 les commentaires aux photographies réalisées à Smara — dans les conditions aussi romantiques que dramatiques que l'on sait — par M. Vieuchange (H. Terrasse, « Notes sur les monuments de Smara »).

Madrid, venus y explorer (déjà !) les possibilités de construction d'un complexe touristique[22]. Voilà qui me semble un indice assez clair que le Maroc n'intéresse décidément pas en tant que tel mais, au mieux, pour l'éclairage qu'il peut offrir à un moment ou à un autre sur la réalité d'al-Andalus et, plus souvent encore, pour ce qu'il est censé être : un simple appendice de celui-ci.

Mais revenons maintenant au contexte scientifique dans lequel Leopoldo Torres Balbás menait à bien sa réflexion en nous intéressant à une initiative concrète, enfin centrée sur le Maroc.

a) Du premier congrès archéologique du Maroc espagnol à la revue *Tamuda*

En 1953 (du 22 au 26 juin), se tint à Tétouan, à l'instigation de Miguel Tarradell alors directeur du musée archéologique de la ville et inspecteur des fouilles, le premier congrès archéologique du Maroc espagnol[23]. Au contraire de ce que l'on aurait pu espérer du lieu et du thème, la part accordée à l'archéologie islamique y fut des plus congrue[24] ; la couleur était d'ailleurs annoncée dès les quatre premières lignes de la présentation : « *La zona de Protectorado Español en Marruecos contiene un crecido número de yacimientos de notable interés arqueológico, que van desde la época paleolítica a lo paleocristiano* » ; envolée, donc, toute la phase médiévale. Des 183 chercheurs inscrits, seuls 13 (soit à peine 7 %) pouvaient se réclamer du domaine islamique, au sens le plus large du terme d'ailleurs puisque ce chiffre incluait philologues, anthropologues, historiens, administrateurs locaux et seulement deux archéologues (Ahmed Mekinasi et — théoriquement — Leopoldo Torres Balbás, aux productions scientifiques respectives bien inégales). En ce qui concerne ce dernier, on peut douter, de plus, qu'il ait véritablement assisté à la rencontre[25] : ni communication, ni intervention de sa part figurant dans les transcriptions des débats réunies dans le volume d'actes (mais je n'ai pu trouver confirmation de cette absence).

Quant au contenu scientifique, l'ensemble des 62 contributions avait été divisé en quatre sections : « préhistoire » (17), « pré-romain » (18), « romain » (12) et « thèmes variés » (15) ; à l'intérieur de ce dernier ensemble deux contributions seulement peuvent être considérées comme relevant de l'archéologie islamique, celle de Miguel Tarradell et Ahmed Mekinasi sur les stèles funéraires du musée archéologique de Tétouan[26] et celle de Carlos Pereda Roig présentant les résultats d'une prospection attentive du littoral des Jbala-Ghomara,

[22] Voir L. Torres Balbás, « Las ruinas de Belȳuneš o Bullones », n. 23 p. 285, et n. 26 p. 289.

[23] *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español.* Pour des raisons évidentes, il n'y eut pas de deuxième congrès.

[24] Difficile d'en rendre responsable M. Tarradell — dont la qualité du travail mené au Maroc se doit d'être soulignée — puisque celui-ci donna même de sa personne en contribuant à une communication à thématique médiévale (cf. *infra*).

[25] Il apparaît seulement mentionné dans la liste des inscrits (*I Congreso Arqueológico del Marruecos Español,* p. 13 [n° 164]).

[26] M. Tarradell et A. Mekinasi, « La colección de estelas funerarias marroquíes ».

depuis Oued Laou jusqu'à El Jebha, sur laquelle je reviendrai[27]. Cette présence tout juste symbolique trouve son digne complément dans le bilan établi par Dora Bacaicoa Arnáiz sur la bibliographie archéologique du protectorat espagnol du Maroc[28], où ne figure aucune référence concernant l'époque médiévale. Pourtant, même rares et souvent biaisées, des publications existaient et étaient de plus imprimées localement (à Ceuta, Larache, Melilla, Tanger ou Tétouan), souvent dans des revues émanant de l'armée *(África)* ou de congrégations religieuses *(Mauritania)*, donc certainement présentes dans les bibliothèques des institutions culturelles de la capitale du protectorat[29].

Il est étonnant de constater que, si dans les trois premiers groupes ainsi définis sur des critères chronologiques, une proportion non négligeable des contributions (9 au total) incluait dans son titre même une référence aux échanges ou aux relations entre les deux rives de la Méditerranée, cela n'était justement pas le cas au sein des « thèmes variés »[30]. Le ton, à vrai dire, était donné par les spécialistes espagnols de l'époque antique, qui, comme cela a déjà été souligné par d'autres[31], avaient privilégié les thèmes généraux impliquant l'unité des deux rives du détroit, au contraire des intervenants français qui s'étaient centrés sur les sites archéologiques marocains. L'apport de Ángel García Bellido est, par son titre (« Españoles en el Norte de África durante la Edad Antigua ») comme par son contenu, très significatif ; voici, en effet, ce qu'il nous dit à propos de l'inscription d'une stèle funéraire d'un personnage originaire d'Astigi (c'est-à-dire d'Écija, Séville) et inhumé en Algérie :

> *Este es el sentido epitafio de un emigrante español, precursor de los miles y miles que, desde hace un siglo se van a la misma Argelia donde murió el ecijano, a abrir el camino de la civilización por montes y desiertos. Entonces como ahora*[32].

[27] C. Pereda Roig, « Itinerarios arqueológicos de Gomara ».

[28] D. Bacaicoa Arnáiz, « Ensayo de bibliografía española de arqueología ».

[29] Aucun des auteurs qui auraient dû figurer dans cette bibliographie, et dont plusieurs étaient d'ailleurs issus du milieu ecclésiastique ou de celui de l'administration civile coloniale, ne peut être considéré comme de premier plan (Angelo Ghirelli, César Morán Bardón, etc.). C. L. de Montalbán, qui avait été démis de ses fonctions d'*asesor técnico* à la *Junta Superior de Monumentos Artísticos e Históricos* en juillet 1936, avait brillé, quant à lui, par sa fantaisie interprétative (voir sa carte archéologique du Maroc espagnol : *Mapa de la zona de Protectorado de España en Marruecos*). Certains administrateurs locaux, enfin, se sont démarqués du lot par le sérieux de leur engagement personnel (Carlos Pereda Roig, ou A. Sánchez Pérez, le premier et le seul à avoir tenté une étude archéologique la ville de Nakūr). De toute évidence, il n'y eut pas d'équivalent pour l'archéologie médiévale de ce que furent Miguel Tarradell pour l'archéologie classique ou Emilio Blanco Izaga pour l'anthropologie.

[30] Même si, ponctuellement, pouvaient y être mis en évidence des parallèles stimulants et heureusement dépourvus d'*a priori* entre al-Andalus et son vis-à-vis africain ; ainsi l'étude de J. Albarracín sur un type particulier de bijoux tétouanais (« El 'jayt' »).

[31] Voir V. M. Fernández Martínez, « La arqueología española en África », pp. 707-708 ; et E. Gozalbes Cravioto, « África antigua en la historiografía y arqueología de época franquista », p. 153. Je remercie Helena de Felipe de m'avoir indiqué cette dernière référence.

[32] A. García Bellido, « Españoles en el Norte de África durante la Edad Antigua », p. 377.

Impossible d'être plus explicite sur le précédent offert par l'Hispanie au processus suivi depuis le milieu du XIX^e^ jusqu'au milieu du XX^e^ siècle. Les manifestations de l'hispanité documentée sur la rive méridionale de la Méditerranée ne sont plus seulement médiévales comme nous invitait à le penser Leopoldo Torres Balbás, magnifiant l'opinion des chercheurs du protectorat français, elles sont plus anciennes encore et remontent au moins à l'époque romaine...

On ne peut s'empêcher d'observer que l'archéologie antique, qui monopolisait de fait l'intérêt, était elle-même engluée dans des débats idéologiques fortement liés à la politique intérieure espagnole, et doublée de graves conflits de personnes[33].

Il faut insister sur le fait que les « certitudes » du type de celles évoquées plus haut, assénées par la science officielle, finissent par devenir un carcan pour la réflexion des chercheurs de terrain autodidactes que sont parfois les administrateurs locaux (les *interventores*). Le cas de la prospection archéologique menée sur le littoral méditerranéen par Carlos Pereda Roig[34] est, de ce point de vue, tout à fait révélateur. Ainsi qu'il nous a été donné de le vérifier presque point par point[35], il s'est agi là d'un travail de première main, basé sur une connaissance certaine de l'espace étudié et sur un sens de l'observation qu'auraient pu envier bien des archéologues institutionnels de l'époque. Malgré cela, la plupart des conclusions apportées sont contestables : c'est que, trop souvent, ce qu'il s'agit de montrer, c'est la romanité du passé marocain ; ce pourquoi dans la communication évoquée ici, les bassins d'irrigation médiévaux se transforment en bassins de salaison antiques, les *sāqiya*-s monumentales en chaussées romaines et plus d'un tesson de céramique brunie en fragment de sigillée claire, sans que les participants au congrès de Tétouan ne s'en soient apparemment émus le moins du monde... Dans la mesure où Carlos Pereda Roig avait publié dès 1939 un petit opuscule sur les greniers collectifs fortifiés des montagnes de Chefchaouen, dans lequel il faisait une analyse non dénuée de perspicacité d'un phénomène qui n'avait attiré l'attention d'aucun chercheur de l'institution universitaire espagnole, j'ai tendance à penser que la déformation qu'il inflige aux données de terrain recueillies dans les Ghomara est due avant tout à la pression du discours académique dominant[36].

Ouvrons, à ce propos une parenthèse pour remarquer que, dans l'esprit au moins de certains éléments éclairés de l'administration coloniale, l'*interventor*

[33] Une vision intéressante des avatars de l'archéologie classique espagnole au Maroc dans l'article de E. Gozalbes Cravioto, « África antigua en la historiografía y arqueología de época franquista », avec une bibliographie très détaillée.

[34] Voir C. Pereda Roig, « Itinerarios arqueológicos de Gomara ».

[35] Dans le cadre d'un programme de coopération franco marocain (Casa de Velázquez - INSAP) intitulé « Prospection d'archéologie médiévale dans les Jbala-Ghomara » ; voir, par exemple, A. Bazzana *et alii*, « Première prospection d'archéologie médiévale et islamique ».

[36] C. Pereda Roig, *Los hórreos colectivos de Beni Sech-Yel* (on y regrettera seulement la « fantaisie » — c'est un euphémisme — de la présentation des illustrations).

devait effectivement être amené à jouer un rôle actif dans la reconnaissance archéologique du pays ; Tomás García Figueras (qui avait été haut responsable de la culture du Protectorat) le rappelle :

> *Siempre creí que la colaboración del interventor a la obra del arqueólogo era preciosa y trascendente. Primero por la posibilidad de señalar motivo de estudios; después por cooperar a la obra ya emprendida siguiendo las directrices técnicas o aumentando el área o la precisión de los reconocimientos*[37].

L'administration espagnole, en la personne de Julio Martínez Santa-Olalla, alors Commissaire général des fouilles archéologiques en Espagne (et dont on connaît l'appartenance phalangiste) avait d'ailleurs élaboré, une décennie auparavant, un « questionnaire d'archéologie africaine » qui fut adressé à tous les *interventores* et visait à l'inventaire des ressources patrimoniales de l'ensemble du territoire du Protectorat[38]. Contrairement à ce qui a pu être écrit depuis[39], les résultats n'en avaient pas été négatifs, si l'on en juge, du moins, par les bribes des réponses qui en sont conservées au musée archéologique de Tétouan. C'est sans doute dans l'absence de vrais archéologues prêts à prendre le relais qu'il faut expliquer que n'ait pas abouti le traitement de l'information ainsi réunie (Miguel Tarradell ne fut nommée à Tétouan qu'une dizaine d'années plus tard) et surtout dans le fait que la majeure partie des vestiges signalés… étaient islamiques et donc d'un moindre intérêt en terme de politique archéologique.

Si 1953 fut l'année durant laquelle se célébra le I[er] Congrès archéologique du Maroc espagnol, ce fut aussi celle qui vit la fondation de la revue *Tamuda*, destinée à devenir le pendant pour la zone de protectorat espagnol de ce qu'était *Hespéris* depuis 1921 pour celle de protectorat français (revue avec laquelle elle se fondit d'ailleurs à partir de 1960 sous le nom d'*Hespéris-Tamuda*). Il est dommage de constater que la discrétion de l'archéologie médiévale islamique continua inchangée : des 133 articles publiés au sein des 7 numéros parus, seuls 11 (8 %) en relevaient (et encore, en intégrant à ce nombre ceux d'épigraphie arabe — quatre, qui constituent en fait les quatre parties d'une seule étude de Fernando Valderrama[40] — et de numismatique, qu'il vaudrait mieux considérer comme des disciplines à part entière), tandis que des 105 comptes rendus, seuls 4 y avaient trait (moins de 4 % donc).

Deux poids deux mesures ? Au même moment, ce sont l'*Instituto General Franco de Estudios e Investigaciones hispano-árabes* et l'*Instituto Muley El-Hasan* qui, à Tétouan, publient les œuvres d'Ambrosio Huici Miranda, de Jacinto Bosch Vilá et de José María Millás Vallicrosa, trois auteurs *a priori* en

[37] T. García Figueras, « La incognita del valle del Jarrub », p. 334.

[38] C. Alonso del Real *et alii*, *Investigaciones científicas en Marruecos*.

[39] Ll. Pons Pujol, « Notas de historiografía española sobre arqueología marroquí » ; repris par E. Gozalbes Cravioto, « África antigua en la historiografía y arqueología de época franquista », p. 142.

[40] Articles réunis plus tard en un ouvrage, voir F. Valderrama Martínez, *Inscripciones árabes de Tetuán*.

marge du régime et qui ne font pas partie de l'école intellectuelle arabisante alors dominante (auto) dénommée des « Beni Codera »[41]...

Les chiffres, une fois de plus, parlent d'eux-mêmes et l'existence d'une revue comme *Tamuda* ne suffit pas à susciter de véritables recherches d'archéologie islamique au Maroc septentrional, ni même à rendre compte de ce qui se faisait ailleurs au Maghreb dans ce domaine.

b) 1985-2005 : de l'émergence à la consolidation d'une véritable archéologie d'al-Andalus

Faisons maintenant — de façon un tant soit peu arbitraire, je le reconnais — le saut correspondant aux trois décennies séparant la tenue du I^er^ Congrès archéologique du Maroc espagnol (Tétouan 1953) de celle du I^er^ Congrès d'archéologie médiévale espagnole (Huesca 1985), saut gigantesque puisqu'il recouvre un laps de temps durant lequel les pays du Maghreb accédèrent à l'indépendance et le régime franquiste disparut... Constatons tout d'abord que la rencontre de Huesca rend compte de la véritable explosion de l'archéologie médiévale qui se produit alors dans la Péninsule, et, avec elle, celle de l'archéologie d'al-Andalus qui en est d'ailleurs — du point de vue méthodologique — l'élément moteur : 162 communications dont 56 (soit 35 %) sur al-Andalus, et 2 sur le Maroc. Sur ces 58 articles relevant du domaine islamique, 14 (soit 24 %) font, dans leur argumentation et/ou leur bibliographie, référence à des publications relatives à l'Afrique du Nord (archéologie et ethnologie confondues). Pour important qu'ait été ce congrès pour l'affirmation de l'archéologie d'al-Andalus comme discipline propre, il ne faut pas s'enthousiasmer du subit intérêt qu'il semble révéler pour la rive sud de la Méditerranée. C'est ainsi que Guillem Rosselló-Bordoy, auteur de la conférence introductive au volet islamique exclut d'entrée de jeu toute référence au Maghreb (il s'en explique partiellement dans une note et il est vrai que l'enjeu était déjà très fort en ce qui concerne la seule Péninsule[42]), tandis que les deux seuls articles relatifs au Maroc ne sont pas le fait de chercheurs espagnols, mais allemands...

S'il fallait trouver une confirmation au ton désabusé donné à mes considérations, c'est le V^e^ congrès (et dernier à ce jour : Valladolid, 1999) qui nous la fournirait[43] : quatorze ans plus tard, en effet, il n'y a plus que 20 communications relatives à al-Andalus sur un total de 76 (donc 20 % seulement) et deux de ces articles, en tout et pour tout, se réfèrent sur un point ou un autre au Maghreb (10 %). La chute est incontestable et tout à fait spectaculaire[44].

[41] A. Huici Miranda, *Historia política del Imperio almohade* (voir aussi ses *Crónicas de la Reconquista*) ; J. Bosch Vilá, *Los Almorávides* ; et J. M. Millás Vallicrosa et M. Aziman (éd. et trad.), *Ibn Baṣṣāl. Libro de agricultura.*

[42] Où il argumente plutôt sur la nécessité de séparer clairement archéologie et histoire de l'art (G. Rosselló-Bordoy, « Islam andalusí e investigación arqueológica », p. 20).

[43] *V Congreso de Arqueología Medieval Española.*

[44] On pourrait s'interroger aussi sur les raisons du temps croissant écoulé entre deux congrès consécutifs (d'abord deux ans, à trois reprises, puis quatre, et maintenant sept depuis le dernier en date).

S'agissant de manifestations scientifiques censées être l'expression de l'ensemble de la communauté des chercheurs concernés, de tels chiffres ne sauraient être dus au hasard et ne sont guère imputables, me semble-t-il, qu'à un réel désintérêt, désintérêt qu'il restera à expliquer. Difficile d'imaginer pour cela une improbable vague néoconservatrice : au-delà de références ponctuelles à des travaux ethnologiques, la militance pour le renouveau de l'archéologie d'al-Andalus ignore dans les mêmes proportions la recherche archéologique telle qu'elle fut ou est pratiquée au Maghreb, et de toute évidence la confrontation des données recueillies de part et d'autre de la Méditerranée occidentale ne constitue pas une priorité méthodologique, pour elles non plus, pas plus en 1988[45] donc qu'en 1953.

Au XXI^e^ siècle déjà bien entamé, les forums favorisant les débats entre archéologues médiévistes espagnols et maghrébins sont toujours aussi rares (je rappelle que je me limite bien ici à l'archéologie : l'histoire est sensiblement mieux lotie). Ils sont le fruit, assez majoritairement, de l'initiative d'institutions étrangères (ainsi les congrès internationaux sur la céramique médiévale en Méditerranée, la série des colloques *Castrum* organisés par la Casa de Velázquez et l'École française de Rome, ou encore le symposium organisé au Portugal sur la fortification médiévale[46]), ou bien répondent à des préoccupations fortement marquées par les contingences géopolitiques régionales (colloques de Ceuta sur la céramique du bas Moyen Âge ou sur le détroit de Gibraltar, colloques d'Algésiras, ou, dans cette dernière ville, la revue *Caetaria*[47]). Seule exception récente, peut-être : le projet récemment animé par Julio Navarro Palazón depuis l'antenne grenadine du CSIC sur la ville islamique d'Occident, mais que ne semble pas devoir déboucher sur des publications pour l'instant[48].

Au bout du compte, dans un contexte politique et social totalement différent, et à travers des manifestations tout aussi différentes, le fond du problème reste étrangement le même : celui d'une ignorance encore généralisée des données maghrébines, même simplement livresques, de la part des archéologues travaillant sur al-Andalus.

En ce qui concerne les travaux de terrain, il est tout aussi significatif que, toutes ces dernières années, la coopération marocaine en matière d'archéologie

[45] M. Barceló *et alii, Arqueología medieval. En las afueras del « Medievalismo »* : une dizaine de références bibliographiques relatives au Maghreb sont citées pour des comparaisons ponctuelles concernant la petite hydraulique ou la céramique, mais la systématisation d'une prise en considération conjointe des deux rives de la Méditerranée occidentale n'est suggérée à aucun moment.

[46] *Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb.*

[47] *El Estrecho de Gibraltar.* Le volume II est consacré au Moyen Âge, mais des 50 contributions, seules 5 relèvent de l'archéologie médiévale du Maroc (au sens large d'ailleurs, puisque 3 traitent de numismatique). On pourra voir, par ailleurs *Fortificaciones en al-Andalus* ; *La ciudad en al-Andalus y el Magreb* ; et *Cerámica nazarí y meriní* ; etc.

[48] *La ciudad en el Occidente Islámico medieval.* Sept sessions étaient prévues dont trois, au moment d'écrire ces lignes, ont déjà eu lieu. Sur les 68 communications qu'ont regroupées ces dernières, 11 étaient dues à des chercheurs maghrébins (dont 7 anciens étudiants de l'Université Lumière - Lyon 2). Ces proportions ont décru dans les quatre sessions suivantes.

islamique se soit essentiellement faite avec des institutions madrilènes, certes, mais non espagnoles (Casa de Velázquez, Institut archéologique allemand), tandis que s'il y eut bien des acquits notables dans le domaine qui nous occupe ici par des équipes espagnoles travaillant au Maroc[49], ils l'ont eté — ultime paradoxe — dans le cadre de projets d'archéologie préislamique, qu'il s'agisse de Lixus[50] au nord du pays ou du Sus-Tekna au sud de celui-ci[51].

On ne peut omettre, cependant, le cas très particulier de Ceuta et Melilla — même si nous abordons là un terrain plus délicat, il est impossible de nier « l'africanité » de ces deux anciens présides, aujourd'hui villes autonomes — : pendant longtemps, et plus encore dans la seconde d'entre elles, le passé de ces deux villes et les traces archéologiques qui ne manquaient pas d'apparaître furent tout simplement passés sous silence. Si, à Ceuta, quelques chercheurs isolés tentèrent successivement des incursions dans un domaine qui ne bénéficiait guère de l'intérêt public (il faut citer bien sûr les apports respectifs de Carlos Posac Món ou d'Emilio Fernández Sotelo), le véritable épanouissement de la discipline ne date que des années 1990 (travaux de Fernando Villada Paredes, par exemple), avec la publication assez régulière des fouilles d'urgence. Le résultat paradoxal auquel il a été abouti est que, au jour d'aujourd'hui, Ceuta est le mieux connu des établissements urbains du Maghreb médiéval septentrional ! À Melilla, les choses ont été beaucoup plus lentes à se mettre en place ; à tel point qu'en 1998, Juan Zozaya pouvait encore écrire un article sur l'archéologie médiévale de Melilla sans présenter un seul objet ni vestige de la ville (mais c'est que, officiellement, en effet il n'y en avait pas) et en ne s'appuyant que sur des exemples issus de la Péninsule : une sorte de reconstruction virtuelle en somme[52]. Que je sache, le premier matériel islamique publié l'a été comme résultat, une fois encore, de fouilles menées dans le cadre d'un programme d'archéologie classique dirigé par Pilar Fernández Uriel[53].

c) Entre méfiance et indifférence

Au moment de conclure, force est d'admettre que le désintérêt manifesté par les archéologues médiévistes espagnols vis-à-vis de la réalité maghrébine s'est maintenu profond et continu. Ce désintérêt a traversé sans encombre, qui plus est, les régimes et les orientations politiques, même si les causes permettant de

[49] On trouvera un panorama récent de l'archéologie espagnole à l'étranger dans un numéro thématique de la revue *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español*, 3, 2004 (En el exterior : *Excavaciones arqueológicas*).

[50] C. Araneguí Gascó (dir.), *Lixus colonia fenicia*. Les niveaux et les vestiges médiévaux ne devaient pas être inconnus des archéologues ayant travaillé à Lixus (la Tishummish du haut Moyen Âge) au temps du protectorat. Il est alors piquant de constater que les premières publications s'y rapportant, d'ailleurs tardives par rapport aux trouvailles elles-mêmes, avaient été le fait de chercheurs marocains ou français (M. Ataallah, « Céramiques musulmanes à paroi fine » ; et M. Ponsich, *Lixus. Le quartier des temples*, pp. 123-127).

[51] Voir Y. Bokbot *et alii*, « Enceintes refuges, greniers fortifiés et *qaṣaba*-s ».

[52] J. Zozaya, « En torno al mundo islámico de Melilla ».

[53] J. B. Salado Escaño *et alii*, « Nueva aportación al conocimiento histórico ».

l'expliquer ont bien entendu évolué avec le temps, le milieu savant n'échappant — qui en doutait ? — que très partiellement à la norme sociale.

> Il serait absurde de placer sur un même plan l'œuvre de récupération hispanique effectuée par Leopoldo Torres Balbás, la volontaire cécité dont fit preuve le corps des archéologues dans son entier entre 1940 et 1975, et l'indifférence actuelle. La première s'intègre pleinement dans le processus de récupération de l'histoire d'al-Andalus fermement encadré par les arabisants de l'époque ; la seconde trouve sa place dans l'ombre d'un régime politique lui-même pour le moins ambigu dans son positionnement par rapport à tout ce qui procédait de la rive sud du Détroit, et en un moment où la question coloniale pouvait difficilement souffrir discussion. La dernière est à assimiler plutôt, me semble-t-il, à une certaine méfiance, méfiance vis-à-vis d'une littérature scientifique jugée par trop imprégnée de colonialisme (pour les publications anciennes du moins), mais méfiance aussi (et surtout ?) vis-à-vis de « l'autre » et de sa différence. N'oublions pas non plus que l'archéologie islamique, telle qu'elle est pratiquée en Espagne, est devenue avant tout une archéologie de sauvetage, presque exclusivement dépendante des institutions autonomiques, régionales et locales. Or, si beaucoup de celles-ci recherchent volontiers une certaine légitimation dans un al-Andalus passablement mythifié, elles offrent plus de résistance face à un Maghreb qui fait souvent irruption dans le quotidien sous des traits moins amènes.

Mais, finalement, la question par laquelle j'ai ouvert ces quelques pages avait-elle vraiment un sens ? Connaître le Maghreb — et en particulier le Maroc — médiéval est-il si utile pour comprendre al-Andalus ? C'est un autre article, de pure justification, qu'il m'aurait fallu écrire[54] ; je me contenterai plutôt de poser, en vrac, d'autres questions, auxquelles je laisse au lecteur le soin d'apporter ses propres réponses.

Où, mieux qu'au Maghreb, peut-on poser le problème des relations entre structures de peuplement, organisation de l'espace et société tribale ? Peut-on raisonner avec profit sur la morphologie de Séville sous les Almoravides et les Almohades sans avoir à l'esprit le programme urbanistique que ces deux dynasties développèrent à Marrakech[55] ? Où ont été fouillés d'abord les édifices majeurs édifiés par ces mêmes Almohades ? De quel côté du détroit de Gibraltar ont été fouillés et publiées pour la première fois des installations médiévales d'exploitation agricole ? Sur quelle rive sont apparues, dès les années 1950, les recherches pionnières de ce que l'on appellerait aujourd'hui « l'archéologie

[54] Tâche que V. Salvatierra Cuenca m'avait demandé d'assumer dans le cadre d'un colloque organisé à l'université de Jaén (*Problemas en arqueología medieval [Jaén, 4-7 de mayo de 1993]*, publié dans la revue *Arqueología y territorio medieval*, 1, 1994) et que je ne pus mener à son terme pour des raisons extérieures aux organisateurs. Hommage soit rendu ici à l'intérêt que ceux-ci avaient manifesté à l'époque.

[55] Une thèse sur l'urbanisme islamique sévillan a pourtant été soutenue récemment sans aucune référence aux publications relatives à la capitale maghrébine…

hydraulique » ? Les *ribāṭ*-s du Maroc ont-ils quelque chose à nous enseigner pour la compréhension de certains établissements médiévaux « atypiques » de la Péninsule ? Et bien d'autres encore.

Il ne s'agit pas, ultime précision, de se limiter à compenser les lacunes des connaissances relatives au patrimoine architectural d'al-Andalus par des observations sur les grands monuments maghrébins (comme l'envisageait Leopoldo Torres Balbás), ni de rechercher à tout prix l'empreinte des dynasties africaines sur la péninsule Ibérique (et encore moins de traquer l'influence, le plus souvent surévaluée, d'al-Andalus sur les aspects les plus divers de la culture et du patrimoine marocains), non plus que de repérer le trajet de tel ou tel groupe de population du sud vers le nord, même si chacune de ces démarches peut avoir son intérêt. Ce dont il s'agit, plus profondément, c'est de saisir l'histoire des deux rives du Détroit, prises de façon conjointe et indissociable, les similitudes et les différences ainsi perçues concourant à un éclairage unique et cohérent. Ce qui fait — ainsi que cela a été dit par d'autres spécialistes au cours de ces journées — l'irréductibilité de l'histoire d'al-Andalus au sein de celle de la péninsule Ibérique (pour ne pas dire de l'Espagne), c'est bien en particulier l'appartenance de celle-ci à un autre système social dans la genèse duquel l'association avec le Maghreb ne peut pas avoir été anodine.

AL-ANDALÚS Y LA HISTORIOGRAFÍA DE CATALUÑA

Dolors Bramon
Universidad de Barcelona

En 1992 publiqué un balance de los estudios sobre el pasado islámico del territorio que actualmente constituye Cataluña[1] y que será el punto de partida del que sigue a continuación[2]. En él lamentaba la poca dedicación de los historiadores a este período de la historia y explicaba que una de las causas —seguramente la más importante— era el desconocimiento de la lengua árabe por parte de los investigadores del pasado catalán, hecho que les hacía depender de traducciones no siempre afortunadas y que precisaban las revisiones oportunas. Otra causa era, sin duda, el escaso número de arabistas con formación y/o capacidad para analizar la historia.

Me refería también a una completísima bibliografía relativa a la Cataluña islámica medieval con 539 títulos reseñados[3], cuya lectura ponía de manifiesto que la mayoría de ellos resultaban ser estudios puntuales, aparecidos en la prensa periódica o en revistas de escasa difusión. Me hacía eco, finalmente, del poco espacio concedido al período islámico en las historias generales de Cataluña editadas hasta entonces. Un buen ejemplo de este último punto era el de una *Història de Catalunya*, en la que sólo 11 de sus 1.800 páginas trataban de la época andalusí[4]. Ante todo esto, señalaba que el pasado islámico de las tierras catalanas era visto como un «mero accidente histórico» y concluía que una «historia de la Cataluña islámica» seguía estando por hacer.

Sobresalía entonces como un oasis en medio del páramo historiográfico la magnífica obra de Josep M. Millàs i Vallicrosa, quien había publicado en 1922[5] una síntesis de sus investigaciones sobre crónicas árabes referidas al territorio catalán hasta la algarada de Almanzor contra Barcelona (985) y que en aquella época también escribió los *Textos dels historiadors àrabs referents a la Catalunya*

[1] D. Bramon, «El mundo árabe islámico en Cataluña».

[2] Es evidente que no puedo pretender (ni lo pretendía entonces) lograr exhaustividad. Dejo de mencionar los aspectos relativos a arqueología, a la ciencia, a la literatura, al arte o a la numismática.

[3] P. Balañà i Abadia, «Els musulmans a Catalunya».

[4] Remitía a P. Balañà i Abadia, «La pre-Catalunya musulmana». Lamentablemente, se trata otra vez de una revista local.

[5] J. M. Millàs i Vallicrosa, «Els textos d'historiadors musulmans».

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 147-161.

Carolíngia, inéditos más de 60 años[6] (pero que pudieron ser consultados por unos pocos historiadores, como Ramon d'Abadal) y *Els textos d'historiadors musulmans referents a la Reconquesta. (Continuació: segles XI, XII y XIII)* hoy perdidos, pero que son citados por el también historiador Antoni Rovira y Virgili[7]. Hay que destacar muy especialmente el gran provecho que sacaron los investigadores catalanes que acabo de citar de la consulta de la obra de Millàs: las fuentes árabes han servido para completar y/o perfilar[8] muchos datos parcialmente conocidos y, a veces, incluso han dado noticia de otros que hubieran permanecido ignorados sin las crónicas escritas por los autores musulmanes[9].

Aunque he hablado de la existencia de una bibliografía con 539 entradas, en realidad los logros eran muy pocos. Así podía constatarse en un artículo publicado en 1978 por Miquel Barceló sobre las grandes líneas de investigación dedicadas al pasado islámico de Cataluña y que fue reeditado por el mismo autor diez años más tarde en la misma revista. Actualizado con una *addenda* de algo más de una columna y con seis nuevas citas bibliográficas (dos todavía en prensa en aquel momento), seguía siendo lo que había sido: un buen estado de la cuestión[10]. Pero dejaba muy claro que tras una década de instituciones catalanas, la investigación de una parte del pasado catalán interesaba poco.

El parco balance hasta ahora expuesto cambió de signo en la década de los noventa, en la que se publicó un libro pionero sobre el pasado andalusí de Cataluña. Pere Balañà fue el primer estudioso capaz de reunir todo o casi todo lo que se sabía o que se creía saber sobre el sector nororiental de la Frontera Superior. Su obra recogía y sistematizaba las aportaciones de los arabistas e historiadores anteriores y añadía numerosas investigaciones del propio autor[11]. A pesar de la

[6] Id., *Textos dels historiadors àrabs.*

[7] A. Rovira i Virgili, *Història Nacional de Catalunya*, ver por ejemplo, t. III, p. 458.

[8] Gracias a al-ʿUḏrī se ha podido conocer el origen del llamado tesoro de Ovarra, que aparece en un documento de *ca.* 960 exhumado por Serrano y Sanz. En él se explica que el abad Levilá y los monjes del citado monasterio entregaron al conde Ramon II de Pallars un tesoro de objetos preciosos de uso militar, a cambio de las villas de Silvi, Vilarecons y Riupedrós. Abadal se preguntaba de dónde podía proceder y apuntaba la hipótesis de una victoria sobre algún caudillo musulmán (probablemente Muhammad al-Tawīl, señor de Huesca). Pero en el *Tarshī al-aḫbār* del autor de Dalías figura una procedencia mucho menos gloriosa: se trata del producto del robo perpetrado en 929 por el conde Bernat, hijo de Ramon de Pallars, a su cuñado Muḥammad b. Lubb b. Qasī a quien tenía hospedado. También es el caso, entre otros, de la boda entre Berenguer Ramon I, hijo y sucesor de Ramon Borrell de Barcelona, y Sancha, hija de Sancho García I de Castilla, promovida y concertada por al-Mundir b. Yaḥyà, taifa de Zaragoza entre 1018 y 1022. Sus circunstancias son narradas por Ibn Ḥayyān, reproducidas en la *Daḫīra* de Ibn Bassām, y tema, a su vez, de un poema de Ibn Darrāǧ al-Qastallī.

[9] Recientemente se ha podido documentar, por ejemplo, un fallido intento de conquista de Tortosa en verano de 964, por parte de los condes catalanes Borrell y Miró (D. Bramon y R. Lluch Bramon, «Un atac català contra Tortosa»).

[10] M. Barceló, «La invasió àrab-musulmana i Catalunya».

[11] P. Balañà i Abadia, *Els musulmans a Catalunya.* Anteriormente publicó un avance de los hechos políticos más notables con cronologías por períodos en *Crònica política de la pre-Catalunya islàmica.*

modestia del subtítulo —ensayo de síntesis orientativa— esta obra de Balañà pudo cubrir el vacío historiográfico existente hasta entonces y pudo satisfacer las necesidades pedagógicas y divulgativas del momento. Su publicación coincidió con un nuevo plan de estudios universitarios donde figuró por primera vez en la Universidad de Barcelona una asignatura dedicada al estudio del islam en el territorio actualmente catalán[12]. Destaco, especialmente, la acertada e innovadora división de la historia andalusí de Cataluña distribuida por Balañà en las siguientes etapas: conquista, estabilización e islamización (713-801); el centrifuguismo muladí (801-929); la sumisión al centralismo cordobés (929-1010); compartimentación administrativa (1010-1100) y la unificación almorávide (1100-1153). Tal como señala el autor, la larga gestación de esta obra hizo que tuviera que añadir unas *addenda et corrigenda* finales, muy oportunas y que incluyen noticias y publicaciones hasta 1992.

El trabajo reseñado tuvo también sus detractores, como puede leerse ya en su mismo prólogo, donde se señala:

> El impulso nacionalista que anima el libro, premisa que si bien puede animar la investigación también puede distorsionar los resultados[13].

Es bien cierto que se habla despreocupadamente de «islam catalán», de «Cataluña islámica» o de «población musulmana de Cataluña» pero queda suficientemente claro que se trata de un convencionalismo y que difícilmente ningún lector puede caer en el error de pensar por ello que hubo una Cataluña islámica. Como se verá más adelante, este convencionalismo de hablar de Cataluña antes de su existencia ha sido y es algo común y no sólo en el ámbito de los estudios andalusíes.

Prosiguiendo con la reseña del avance de conocimientos, hay que decir que en 1993 se publicaron las actas de un congreso celebrado en 1989 en Sant Carles de la Ràpita con participación internacional[14]. Su organizador, Míkel de Epalza, las iniciaba con un estudio introductorio sobre la rábida islámica, en catalán[15] y en castellano[16] y seguían luego «otros estudios regionales», de calidad muy desigual, entre ellos dos sobre las rábidas en territorio hoy catalán[17].

El mismo Epalza, que también analizó la producción historiográfica sobre el islam en Cataluña, constató que:

> Los intereses de la historia árabo-catalana se centraban en un interés local, porque son un período de siglos de historia de Cataluña; en

[12] Se trataba de la asignatura «Historia y cultura árabo-islámicas» II, optativa de segundo ciclo en la Facultad de Filología desde 1992 hasta 2003, año en que pasó a llamarse «L'islam a Catalunya». Ambas son impartidas por mí desde su creación.

[13] J. M. Salrach, cita traducida del catalán.

[14] M. de Epalza (ed.), *La ràpita islàmica.*

[15] *Ibid.*, pp. 9-59.

[16] *Ibid.*, pp. 61-107.

[17] D. Bramon, «La ràpita del Cascall»; y F. Franco Sánchez, «Ràpites y al-Monastir(s)».

> un interés internacional, porque al-Andalus y los territorios cristianos constituyeron un puente de cultura euroárabe y un ejemplo de pluralismo religioso y en un interés islamológico, porque el valle del Ebro fue un territorio de frontera muy específico del islam medieval[18].

Después de señalar que la representación cartográfica mediterránea fomenta el racismo porque sitúa el Sur en la parte inferior de la imagen y contribuye subliminalmente a que los del norte sean considerados superiores, propone una inversión de los mapas para llegar a una valoración más positiva de los países árabes, pero esta nueva propuesta de enfoque resulta poco convincente puesto que la meteorología seguirá favoreciendo los territorios de siempre, es decir, seguirá lloviendo en los mismos sitios[19].

Sin que se tratara directamente de estudios específicos sobre el pasado andalusí catalán hay que citar también congresos, reuniones y jornadas, la publicación de cuyas actas dieron lugar a progresos más o menos significativos: me refiero al *Col·loqui Internacional Hugues Capet (987-1987)*; a *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, organizado por la Casa de Velázquez y a un Congreso Internacional sobre los Orígenes de Cataluña, entre otros, y que contaron con participación de historiadores y/o arabistas de primera, tales como Miquel Barceló (que defiende la berberización de la Frontera Superior con pruebas arqueológicas y toponímicas)[20], Míkel de Epalza (que presenta la hipótesis del papel episcopal en la conquista cristiana del territorio de Cataluña)[21], Manuel Sánchez Martínez (sobre la algarada de Almanzor contra Barcelona)[22], Joan Vernet[23] y María Jesús Viguera (que trata de los ʿāmiríes)[24]. Vernet sostiene una supuesta independencia de Barcelona que habría sido reconocida por los califas de Córdoba al otorgar en algunas crónicas el título de *mālik* a los condes barceloneses entre los años 942 y 972, es decir, antes de la fecha fijada y conmemorada como Milenario en el 1988 por las instituciones catalanas[25].

Otra obra digna de mención se debió de nuevo a Pere Balañà, quien publicó una historia de la presencia islámica en Cataluña[26] (con interesantes mapas) cuyo objetivo era despertar el interés futuro por un tema casi desconocido por los propios catalanes y responder a la falta de trabajos de conjunto, puesto que su libro anterior, de 1993, estaba agotado y sin viso de reeditarse. En la recensión correspondiente, yo señalaba el tono arabofílico que se respiraba al leer dicha

[18] M. de Epalza, «L'Islam a Catalunya».

[19] *Ibid.*

[20] M. Barceló, «Assentaments berbers». Ver también M. Barceló *et alii*, «L'hisn de Madyuna».

[21] M. de Epalza, «Descabdellament polític i militar».

[22] M. Sánchez Martínez, «La expedición de al-Mansur».

[23] J. Vernet, «La Barcelona del segle x». El autor trató más ampliamente el tema en «Comentarios sobre el Milenario de Catalunya».

[24] M. J. Viguera, «Los ʿāmiríes y la Marca Superior».

[25] J. M. Font i Rius *et alii*, *Procés d'independència de Catalunya.*

[26] P. Balañà i Abadia, *L'islam a Catalunya.*

obra: ante las continuas llamadas a la solidaridad y a la tolerancia (más teóricas que efectivas) que proliferan en los medios de comunicación, Balañà quería desvelar el ansia de conocer y de comprender las circunstancias históricas en las que las tierras que hoy conforman Cataluña estuvieron sometidas, convivieron o se enfrentaron con el islam medieval. La obra se proponía superar

> las visiones, o sentimientos firmes, divulgados en forma de eslóganes sobre lo que Balañà llama «la arabofobia latente» o el «rechazo del árabe», connotaciones ideológicas presentes en la sociedad catalana — y colaborar — a compensar la escasez de estudios sobre el período islámico en relación al cristiano[27].

Del año 1999 es un libro colectivo, «de encargo», en palabras de su coordinador, que contiene siete estudios de cuatro profesores vinculados entonces con la Universitat Autònoma de Barcelona. Su valor es desigual pero destaco las siempre sugerentes y clarificadoras páginas escritas por M. Barceló[28]. En otro orden de cosas, también creo que hay que destacar —y de una manera especial— la publicación de una obra colectiva e importante que dio como resultado aportaciones muy novedosas. Se trata de la *Catalunya romànica* dirigida por Antoni Pladevall, cuyo objetivo era el arte románico del Principado. La mayoría de sus 27 volúmenes (distribuidos por comarcas) se iniciaban con estudios preliminares sobre la prehistoria y épocas romana, visigoda y andalusí. Fueron redactados por diversos historiadores que, si bien no pueden ser considerados arabistas, se habían preocupado a menudo —y siguen haciéndolo— de la sociedad andalusí. Cito a Albert Benet, Miquel Barceló, Albert Curto, Josep Giralt, Ramón Martí, Montserrat Pagès y Antoni Virgili, entre un largo etcétera.

Otras obras colectivas que también deben señalarse son el *Diccionari d'Història de Catalunya*; el *Atles d'Història de Catalunya*, que contaron con entradas y con páginas específicas sobre Alandalús, redactadas por arabistas[29], y el segundo volumen, «La formació de la societat feudal. Segles VI-XII», de la *Història, Política, Societat i Cultura als Països Catalans*. De un total de 399 páginas, las 89 dedicadas a «Les terres orientals d'al-Andalus» fueron encargadas a los investigadores Philippe Sénac, Vincent Lagardère, Pierre Guichard, Françoise Sénac-Quinsat y Dolors Bramon, curiosamente todos franceses con la excepción de quien esto firma.

De entre la abundante producción del medievalista Flocel Sabaté vale la pena destacar una obra muy documentada sobre la apropiación y abandono de

[27] D. Bramon, «Les arrels islàmiques».

[28] M. Barceló, «Al-Andalus, fer-se i desfer-se»; X. Ballestín, «Els textos a l'abast»; «Dels governadors»; «L'anomenada Frontera Superior»; «De la instauració de la *ḥilāfa*»; F. Retamero, «El fonament de l'Estat»; y H. Kirchner, «Migracions, assentaments».

[29] Dirigidos, respectivamente, por Jesús Mestre i Campí (1992) y por Víctor Hurtado, Jesús Mestre i Campí y Toni Miserachs (1995).

las tierras hoy catalanas por parte de cristianos y musulmanes en sus diversos aspectos (político, social, económico, etc.), con una novedosa consideración del papel de la frontera[30] y, a pesar de la brevedad de sus 64 páginas, un atlas riguroso y pedagógico que contiene 17 mapas sobre diversos aspectos de la Frontera Superior[31].

Hay que citar, asimismo, otras obras dedicadas a otros ámbitos científicos del territorio hoy catalanohablante. Este es el caso de los boletines y los coloquios que publica la Societat d'Onomàstica[32], algunos de los cuales sobrepasan con creces su objetivo del estudio antroponímico y toponímico de las tierras de habla catalana. Finalmente, señalo algunas obras redactadas fuera del campo de investigación propiamente catalán, pero que también interesan, aunque sea parcialmente, para conocer nuestro pasado andalusí[33]. Destacan las publicaciones patrocinadas por la Fundación Mapfre América con motivo del 500 aniversario del Descubrimiento[34]. Útiles y amplias reseñas de estas y de otras publicaciones pueden verse en la valiosa revista *Aljamía*[35].

A finales de la década de los noventa la utilísima continuación de la recogida de fichas que hacía y sigue haciendo Balañà llegaba ya a las 1.758 entradas[36] y se produjo, además, un acontecimiento importante en la divulgación de las principales características de la historia y de la cultura islámica en sus diversas expresiones y sus influencias en la formación de Cataluña: creo que el primer acto de difusión y de reconocimiento público de los estudios andalusíes lo constituyó la exposición organizada por el entonces llamado Institut Català de la Mediterrània y el Museu d'Història de Catalunya de Barcelona, bajo el título de *L'islam i Catalunya* y estructurada en torno a seis apartados[37]. En su catálogo colaboraron más de cincuenta especialistas en el arte, la ciencia y las diversas etapas históricas vividas por musulmanes (de origen hispano o foráneo) en tierras hoy catalanas, incluyendo mudéjares y moriscos hasta llegar al momento actual. Quiero destacar especialmente la magnífica descripción y catalogación de las piezas expuestas y que figura en el segundo volumen, obra, a su vez, de otros veinte investigadores de procedencia muy diversa. En esta época se pro-

[30] F. Sabaté, *L'expansió territorial de Catalunya.*

[31] Id., *Atles de la «Reconquesta».*

[32] *Societat d'Onomàstica. Butlletí Interior*, Barcelona, nos 1-102, 1980-2006.

[33] E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*; Ph. Sénac, «Note sur les relations diplomatiques»; M. Zimmermann, «Des Pays Catalans à la Catalogne»; M. J. Viguera, «De las taifas al reino de Granada»; y Ch. Mazzoli-Guintard, *Villes d'al-Andalus.*

[34] M. Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*; J. Vallvé, *El Califato de Córdoba*; M. J. Viguera, *Los reinos de taifas*; L. Torres Balbás, *Ciudades hispanomusulmanas*; y P. Chalmeta Gendrón, *Invasión e islamización.*

[35] Publicada por la Universidad de Oviedo desde 1989.

[36] P. Balañà i Abadia, *Bibliografia comentada.*

[37] «La conquesta musulmana i la consolidació d'un estat: l'emirat i el califat»; «Les taifes: l'ocàs d'una societat»: «La conquesta feudal: el tancament d'un cicle»; «Cap a l'exclusió del musulmà»; «El redescobriment de l'islam: colonialisme i orientalisme»; y «Catalunya i l'islam. Present i perspectives de futur».

dujo también la inclusión de estudios sobre temas andalusíes en el catálogo de alguna otra exposición, como es el caso de la realizada sobre Cataluña en la época Carolingia en el Museu Nacional d'Art de Catalunya dentro del programa *Charlemagne. The Making of Europe*[38].

Otro paso importante en el conocimiento del pasado andalusí y de las relaciones entre Alandalús y el territorio destinado a ser Cataluña lo constituyó la publicación, en el año 2000, de una obra que continuaba las investigaciones, antes ya aludidas, de Millàs i Vallicrosa. Se trata de la traducción y estudio de 495 fragmentos de crónicas árabes escritas por más de 50 autores y cuya cronología abarca desde el año 713 hasta el 1010[39]. Dicha obra fue calificada de

> excelente por cómo ha sido efectuada y por el rigor con que se estudian los textos, hecho por lo que se ha convertido, inmediatamente, en una aportación imprescindible porque aporta las bases a partir de las cuales los historiadores pueden reconstruir lo que sucedió en aquel período. Todas las investigaciones que, desde distintas procedencias en los últimos años han revisado y reinterpretado el período comprendido entre los siglos VIII y XI en Cataluña —como el volumen segundo de la reciente *Història de Lleida*[40] o los dos primeros volúmenes de la *Història militar de Catalunya*—[41] son deudores de esta obra y precisamente gran parte del reto renovador de la historiografía altomedieval está en poner en juego los datos aportados por la obra de Dolors Bramon[42].

Dicha obra, titulada *De quan érem o no musulmans*,

> ha significado muchas novedades y ha corregido muchas de las incógnitas que todavía quedaban por resolver en el conocimiento de la toponimia altomedieval, tal como es reconocido por etimólogos, arabistas e historiadores. Sus aportaciones han permitido rehacer las vías de comunicación, las rutas fluviales y terrestres, los itinerarios de ida y vuelta de las expediciones islámicas, el número y dirección de los ataques andalusíes, las incursiones efectuadas, los lugares afectados, los recursos económicos existentes... en definitiva, un conjunto de elementos que ahora nos son

[38] M. Sánchez Martínez, «Catalunya i al-Àndalus»; D. Bramon, «Entre francs i andalusins»; J. Giralt Balagueró, «Balaguer»; y J. Martínez i Tomàs, «Tortosa».

[39] D. Bramon, *De quan érem o no musulmans.* Una primera redacción de esta obra fue el objeto de mi tesis doctoral en *Historia medieval*, dirigida por Manuel Riu y Riu y defendida en la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona en diciembre de 1998. En la actualidad estoy trabajando en su continuación hasta el año 1153, fin del dominio islámico en tierras catalanas.

[40] F. Sabaté, *Història de Lleida.* Evidentemente, también es deudora de otras investigaciones del propio autor y, entre otros, de las de X. Eritja Ciuró, «Organització de l'espai del districte andalusí de Lleida»; «Les turres-almuniae d'Avinganya»; *De l'Almunia a la Turris*; y de J. E. García Biosca, *Els orígens del terme de Lleida.*

[41] F. X. Hernández cardona, *Història militar de Catalunya.*

[42] *Presentació de Flocel Sabaté, Catedràtic d'Història Medieval de la Universitat de Lleida i distingit amb la I Distinció de la Generalitat de Catalunya per a la Promoció de la Recerca Universitària, en favor de la candidata Dolors Bramon a la convocatòria de la V Distinció* (26 d'abril de 2004).

> imprescindibles para rehacer este período tan oscuro para el conocimiento histórico y tan fundamental en la fundamentación histórica de nuestro país. Y este conocimiento no se limita, además, a los términos de la actual Cataluña sino que afecta el entorno inmediato (Aragón, Valencia, Baleares) y se inserta en la visión global del período[43].

Cabe añadir que algunos de los temas que no consideré parte intrínseca de los límites cronológicos y territoriales que me había propuesto en dicho estudio fueron publicados en diversas revistas especializadas y, más adelante, algunas de estas investigaciones fueron luego recogidas en forma de libro con la colaboración de Rosa Lluch Bramon[44]. Destaco el trabajo «Hacia una interpretación más precisa del término *S.r.ṭāniyah*» incluido en el libro citado en la nota anterior[45] y que había enviado para el volumen de homenaje al Dr. Maḥmūd ʿAlī Makkī que se prepara desde hace tiempo, pero que sigue todavía en prensa. En él se estudia:

> El enigma de la Ceretania antigua y medieval cuyo alcance territorial ha sido muy debatido. La visión del norte peninsular en los últimos siglos del primer milenio, en el que la incertidumbre de las entidades territoriales y la inexistencia de fronteras (en el sentido moderno de esta palabra) muestra que la geografía histórica tradicionalmente admitida tiene poco que ver con la realidad que dicha investigación ha puesto al descubierto. La exhaustiva revisión de las crónicas árabes que hablan de *S.rṭāniyah* lleva a la conclusión que dicho término aludía a un territorio mucho mayor y que sobrepasaba con creces el de la actual Cerdaña[46].

También vale la pena señalar el artículo «Girona en els textos àrabs: encara unes novetats», porque al análisis exhaustivo de los textos disponibles hasta aquel momento incorpora las noticias aportadas en el entonces recientemente recuperado volumen II del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān[47].

En otro orden de cosas, hay que citar, finalmente, otra exposición, titulada *Joyas escritas. Los fondos bibliográficos árabes de Catalunya*, que constituyó la primera proyección pública institucional sobre el pasado islámico de Cataluña. Su catálogo fue editado en árabe, castellano y catalán y su redacción se encargó a ocho especialistas que trataron la Frontera Superior (Pere Balañà), la expansión catalana por el Mediterráneo islámico (Mercè Viladrich), los moriscos (Pascual Ortega), la transmisión de la ciencia árabe a través de Cataluña (Julio Samsó), las traducciones catalanas del Corán (Míkel de Epalza), algunos aspectos codicológicos de manuscritos moriscos (Pablo Yzquierdo) y las relaciones entre Alandalús y la cultura catalana actual (Dolors Bramon). Dicha exposición fue

[43] Ver nota anterior.

[44] D. Bramon y R. Lluch Bramon, *Mots remots.*

[45] *Ibid.*, pp. 167-176.

[46] Palabras de Josep Fontana en el acto de presentación de *Mots remots*, Barcelona, Llibreria Ona, abril 2002.

[47] D. Bramon, «Girona en els textos àrabs.

presentada por primera vez en Alejandría con la asistencia del Honorable President de la Generalitat de Catalunya y luego en la Pia Almoina de Barcelona. En su preámbulo Jordi Pujol explicaba que se trataba de «una manifestación de la voluntad de Cataluña de contribuir a fortalecer las relaciones y los intercambios tanto con el mundo árabe como con los otros países del Mediterráneo».

Una última novedad, para terminar esta primera parte, es que la continuación de las ya citadas bibliografías recogidas por Balañà está a punto de ser editada, esta vez en CD-Rom, por el Institut Europeu de la Mediterrànea. Esta edición digital, con prólogo de Dolors Bramon, incluirá todos los títulos anteriormente recogidos y en estos momentos el número de sus entradas ya pasa de las 3.000.

Al margen de los logros hasta ahora reseñados (y que —insisto— no pueden ni pretenden ser exhaustivos), creo que vale la pena detenerse en otras consideraciones. En primer lugar hay que señalar que si bien los estudios dedicados por la historiografía catalana a temas andalusíes han aumentado y siguen aumentando, no se puede decir que se haya llegado a la coherencia que tendría que existir entre los historiadores que los trabajan. Trataré básicamente dos aspectos de estas divergencias.

Cuestiones de terminología

Lamentablemente, no se ha llegado a la unidad de criterio que sería deseable entre los investigadores y que dejaría de sembrar confusión entre los no especialistas. Si bien casi han desaparecido de las publicaciones en catalán y en castellano expresiones tan aberrantes como «España musulmana», «arábigoespañol», «hispanoárabe», «andaluz» o «arabigoandaluz»[48], todavía no hay consenso en cómo escribir el nombre de la entidad política, económica, social, lingüística y cultural que surgió en Hispania como consecuencia de la entrada y del dominio de los musulmanes en dicho territorio. Este nuevo estado se llamó Alándalus en la lengua árabe clásica de los nuevos dominadores y dicho nombre tendría que escribirse sin guión después del artículo porque ese signo no figura en árabe y no tiene ningún sentido[49]. Hay que considerar, además, que fue evolucionando, como lo hizo la lengua del Corán en las distintas partes del Imperio islámico y que con el paso del tiempo y en el haz dialectal andalusí acabó siendo pronunciado como palabra aguda por sus propios usuarios. En otras palabras: los andalusíes pronunciaban el nombre de su país como Alandalús; y ésta es, a mi modo de ver, la forma más apropiada y que podríamos consensuar entre los que la utilizamos[50].

[48] Traté más ampliamente estos problemas de nomenclatura en D. Bramon, «Hablar de Alandalús».

[49] Sin embargo y hasta que no se generalice esta supresión del guión, parece prudente mantenerlo en los nombres de los autores y en los títulos de las obras porque así figuran en la mayoría de enciclopedias especializadas que publican siguiendo el orden alfabético sin contar con el artículo inicial.

[50] Como sustitución de «España musulmana» actualmente están en uso distintas formas como al Andalus, al Ándalus, al Andalús, con la /a/ del artículo con o sin mayúscula y con o sin guión.

Por lo que respecta a la nomenclatura relativa a los distintos grupos que conformaron la sociedad andalusí, existe unanimidad en el uso de los términos muladí, mozárabe y judío, pero aún hay confusión entre la denominación esclavos/esclavones y seguimos utilizando las formas *mawlà*, plural *mawalī*, para referirnos a ellos cuando alcanzaban la libertad.

A su vez, seguimos traduciendo el vínculo —*walā'*— que les unía a su antiguo dueño como «clientela», denominación ciertamente confusa pero para la cual no encuentro ninguna palabra mejor. Finalmente, y para referirse a los musulmanes originarios del norte de África, los bereberes, vale la pena señalar que no son correctas las formas «beréber» ni su plural «beréberes», que figuran en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. En palabras de Corriente, no ha

> estado nunca justificada la acentuación beréber, que se quiso estribar, con prurito pedante, en una mera grafía de Mármol, sin fundamento lingüístico y contra aviso del uso establecido en todas las lenguas europeas, que hace inverosímil que, de todas ellas, fuese el castellano la única en reflejar el plural fracto árabe *barābir* en una posición donde, además [r] no permite *imālah*[51].

A propósito del uso del nombre bereber, últimamente se observa que está siendo substituido por el término *amazig* (plural *imazigen*) y que se utiliza el femenino *tamazigt* para referirse a la lengua o, mejor dicho, al conjunto de modalidades habladas por los bereberes y que constituirían una lengua bereber. Desde mi desconocimiento de los grandes bloques lingüísticos bereberes (y precisamente por ello), sigo inclinándome por el uso del término bereber tal como hacen los expertos que publican la *Encyclopédie berbère*, donde se explica que aquellas denominaciones únicamente son empleadas por un cierto número de grupos berberófonos del actual Marruecos para designarse a sí mismos, pero que no aluden en modo alguno a todo el colectivo[52].

Los textos árabes que se refieren a los cristianos que habitan fuera y al norte de Alandalús utilizan nombres específicos, tales como *kāfir* (plural *kāfirūn*), con significado de «pagano» y que es el étimo del neologismo cafre, que nos ha llegado a través del portugués *cáfer(e)*;[53] *'ilğ* (plural *'uluğ*), que significó «*barbarus religionem Muhammedis non profitens*»[54] y que es el étimo del arabismo *elche* con significado de cautivo o renegado[55] y, sobre todo, el también genérico *rūm*, primitivamente «bizantinos» y, después, por extensión, seguidores de la

[51] F. Corriente, *Diccionario de arabismos*, *s. v.* «berber».

[52] Cf. S. Chaker, «Amazig (Amazigh) [le/un] Berbère», *Encyclopédie Berbère*, t. IV, pp. 562-568; y A. Willms, «Beraber. Linguistique», *ibid.*, t. X, pp. 1473-1475.

[53] F. Corriente, «Hacia una revisión de los arabismos»; e Id., *Diccionario de arabismos*, *q. v.*

[54] Ver Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, *q. v.*

[55] Ha existido también otra accepción, «embajador», derivada del turco *elçi* (ver F. Corriente, «Hacia una revisión de los arabismos», *q. v.*, e Id., *Diccionario de arabismos*, *q. v.*).

iglesia romana y que ha dado los arabismos «romí(n)» o «rumí»[56]. Se han documentado también otras denominaciones que aparecen con menor frecuencia[57].

Pero los *rūm* que lindan con la Frontera Superior de Alandalús son designados de diversas maneras, según su origen étnico y su situación geográfica. Los *ifranǧ* ocupan ambas vertientes del Pirineo oriental y su nombre proviene de la arabización del término «franco» con el que se aludió al principio a los cristianos occidentales para distinguirlos de los bizantinos[58]. Su territorio se designa a menudo con los compuestos [*ard* , *bilādu al*] *ifranǧah*, es decir, tierra o país de los francos, y/o *Afranǧah / Ifranǧah* y *Alfaranǧah / Alfiranǧah*, denominaciones que, según el momento cronológico, sólo hacen referencia a Barcelona y/o a su condado. Algunos autores más tardíos ya distinguen entre los territorios del norte y del sur del Pirineo, tal como se observa en el egipcio al-Nuwayrī (m. 1332), que sitúa en *bilādu F.r.nsiyah* el encuentro que tuvo lugar entre el ejército carolingio de Luis el Piadoso y el andalusí, en el año 796, o en Ibn al-Ḥaṭīb de Granada (1313-1375) que, al reseñar la destrucción de Barcelona, en el 985, le da el nombre de *Alfiranǧah* y añade a continuación que «limita con la tierra de *Ifrānsah*»[59]. Más adelante, el tunecino de origen andalusí Ibn Ḫaldūn (1332-1406) explicita que en tiempos de Almanzor (978-1002), era «evidente que la gente de Barcelona (*Baršilunah*) se había desligado del rey de *Ifranǧah*»[60] y, tanto este autor como el también norteafricano al-Maqqarī (1591-1631), cuando narran una embajada cristiana que llegó a Córdoba el año 953, distinguen entre los mensajeros del rey de *Alfaranǧah* y los del de Barcelona y Tarragona, es decir, los representantes del conde catalán Miró[61]. Finalmente, creo que es preciso desestimar la pretendida referencia de al-ʿUmarī de Damasco (1300-1349) que habla de unos *katīrān* o *katīlān* en un texto corrupto en el que se ha querido ver, erróneamente, una mención de los catalanes y una explicación del pretendido origen árabe de la casa condal de Barcelona[62].

Es evidente que entre Alandalús y las tierras cristianas existió una línea divisoria, pero nada más lejos del actual concepto de frontera que la que se estableció desde el primer momento en los límites del territorio andalusí. Sus características durante el emirato y el califato han sido muy bien estudiadas[63] y muestran,

[56] Ver F. Corriente, *Diccionario de arabismos, q. v.*; y N. El Cheikh y C. E. Bosworth, «Rūm», *Encyclopédie de l'Islam,* t. III, pp. 620-625.

[57] Véase su estudio conjunto en E. Lapiedra, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos.*

[58] Ver A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman,* pp. 54-55.

[59] Nótese el cambio de /ǧ/ por /s/ en ambos autores. Los textos completos en J. M. Millàs i Vallicrosa, *Textos dels historiadors àrabs,* & 87; y D. Bramon, *De quan érem o no musulmans,* & 453, respectivamente (en adelante el signo & indica apartado).

[60] El texto completo en D. Bramon, *De quan érem o no musulmans,* & 439.

[61] *Ibid.*, & 419.

[62] *Ibid.*, & 84.

[63] Ver P. Balañà i Abadia, *Bibliografia comentada de l'islam a Catalunya,* índice, *s. v.* «Frontera Superior».

en primer lugar, que en las crónicas árabes recibe el nombre de *ṯaġr*[64], que es el habitual para designar una frontera entre un estado islámico y uno que no lo sea (pero no la existente entre dos territorios gobernados por musulmanes), seguido de los adjetivos *A'là* y *Aqṣà*, con significado de Frontera Superior y Extrema, respectivamente, o bien *Awsaṭ*, *Ğawf* o *Adnà* para aludir a la Frontera Media, Interior o Próxima.

También es preciso recordar, tal como ya hizo Pedro Chalmeta[65], que el término *ṯaġr* no se refiere a una zona periférica cualquiera, sino que ha de tener un requisito importante e indispensable: limitar con un territorio donde pudieran tener lugar acciones bélicas (*dāru lḥarb*, en contraposición la expresión *dāru lislām*, que se aplica a la zona que ya se encuentra bajo el dominio de musulmanes). La conclusión inmediata de esta condición necesaria es la de aceptar la movilidad del término en su estricto significado territorial. En otras palabras: Alandalús fue de superficie variable, según la cronología. Para la parte de la Frontera Superior que actualmente corresponde al territorio catalán, es muy acertada la afirmación de Balañà que demuestra que la noción de frontera,

> considerada desde una óptica estrictamente islámica y con independencia de su plasmación sobre el terreno, fue cambiando de valor semántico desde el mismo momento en que había nacido[66].

En este sentido, subraya la anacronía manifiesta de algunos cronistas árabes que ya hablan de la Frontera Superior desde el primer momento de la entrada de Ṭāriq y de Mūsà en Hispania cuando aquélla todavía no pertenecía ni al imaginario de los musulmanes invasores[67].

Por lo que respecta a las noticias documentales relativas a la frontera, es obvio que las fuentes de uno y otro bando dan cuenta sobre todo de las hostilidades. Siempre que les era posible, los gobernantes andalusíes organizaban cada verano incursiones en territorio cristiano. Los textos árabes indican muy claramente esta característica de campaña veraniega con el término *ṣāfah* (andalusí, *ṣayfah*), que también se da a las cosechas de verano y que dio el arabismo portugués *(a)ceifa*[68]. La historiografía del siglo XIX lo recuperó en el castellano «aceifa» que tiene precedentes medievales hispanolatinos bajo la forma «az/ceipha»[69] y en catalán, la palabra *asseifa* ha sido incluida muy recientemente en

[64] De su gentilicio (en andalusí *ṯaġarí*) derivaron los términos castellano y portugués «tagarino» y el catalán *tagarí*, habitante [musulmán] de la frontera (ver F. Corriente, *Diccionario de arabismos*, *q. v.*).

[65] P. Chalmeta Gendrón, «El concepto de ṯaġr». Sobre el correspondiente concepto al otro lado de la frontera religiosa, ver el planteamiento todavía válido de R. d'Abadal, «Notas sobre la locución Marca Hispánica»; y M. Zimmermann, «Le concept de Marca Hispanica».

[66] P. Balaña i Abadia, «La frontera islámica extrema» (cita traducida del catalán).

[67] *Ibid.* Remite a J. M. Millàs i Vallicrosa, *Textos dels historiadors àrabs*, & 15.

[68] En esta lengua significa «cosecha», pero existen también las acepciones «*mortandad*» y «*desastre*» (ver F. Corriente, «Los arabismos del portugués», *q. v.*).

[69] F. Corriente, *Diccionario de arabismos*, *q. v.*

el diccionario normativo[70]. Al margen de este nombre específico, las crónicas árabes se refieren a éstas y a otras incursiones en tierra enemiga con diversas expresiones. En primer lugar, «salió» o «hizo salir [si el gobernante de quien se habla no tomó parte] contra...», especificando, como puede observarse, que se trata de acciones que tenían lugar al otro lado de la frontera, y lo mismo hacen cuando registran las salidas del territorio cristiano en las agresiones contra Alandalús. Utilizan también los verbos *ġazà*, que significa «hacer una incursión contra el enemigo», y *ġawara*, con significado de «hacer una algara o algarada» (con sufijación romance), es decir, «algarear». Pero este verbo en castellano ha evolucionado semánticamente hacia «vociferar»[71], de modo que figura en los diccionarios sólo con el valor de «vocear, gritar».

Cuando se quieran traducir estos verbos se pueden utilizar giros como «hacer campañas o incursiones contra el enemigo o en territorio enemigo», pero creo que merecería la pena recuperar el sentido primigenio del verbo «algarear» en el lenguaje historiográfico y promocionar el uso de los sustantivos algara y algarada[72]. Con esto preservaríamos, en primer lugar, la genuina nomenclatura de origen árabe y, de paso, podríamos prescindir de términos extraños al castellano, tales como «gazua» (del mismo modo que el *gazua* portugués y su pretendida catalanización, *algatzúa*, que son voces modernas procedentes de las campañas norteafricanas del siglo XIX) o el también neologismo «razzia» (en catalán, *ràtzia* y en portugués, donde existe también el verbo *raziar, razia*) mal asimilado a través del francés y derivado del norteafricano *ġāzyah*, que aunque figura en la mayoría de diccionarios, resulta ser de importación muy reciente. Y, sobre todo, desterrar el barbarismo «raid», que nos está invadiendo peligrosamente.

Otra notable discordancia que se observa entre los historiadores que tratan del pasado andalusí en relación con Cataluña es la de las distintas soluciones adoptadas para citar o transcribir otros términos árabes. Para los nombres de países o de poblaciones no siempre se sigue el sistema —a mi modo de ver más racional— de citarlos, si existe forma tradicional, en la forma de la lengua de recepción, como es el caso de Egipto, Mallorca, Tortosa y un largo etcétera (y no *Miṣr, Mayūrqah* o *Ṭurtūšah*...). Lo mismo debería hacerse, a mi modo de ver, con los personajes históricos con nombre popularizado, caso de Almanzor (y no al-Manṣūr) o los términos comunes como califato (y no *ḫilāfah*).

Un error de concepto que se observa bastante a menudo entre los historiadores de cierta edad es el hecho de dejarse llevar por términos propios de las corrientes historiográficas del nacionalcatolicismo que distorsionaban el significado de la invasión islámica de la Península Ibérica y que tendían a presentar el período andalusí como algo ajeno a la genuina «españolidad» (si se me permite el uso del

[70] Ver *Diccionari de la llengua catalana.*

[71] Ver F. CORRIENTE, *Diccionario de arabismos, s. v.* «algara[1]».

[72] De este modo recuperaríamos el paralelismo con el andalusí *almuġá war*, «algareador mercenario» que dio los sustantivos «almogávar» y «almogava/ería», con la variante metatética «almogarrafía» (ver F. CORRIENTE, *Diccionario de arabismos, q. v.*) y el correspondiente verbo «almogavarear», procedentes de la misma raíz árabe.

término): así se pone de manifiesto en expresiones como el ejército «árabe» de Almanzor que destruyó Barcelona en el 985 o cuando se habla de las atarazanas «árabes» de Tortosa, de la zuda «árabe» de Lleida cuando es obvio que el calificativo debe ser andalusí[73], o que hablan incluso de la expulsión de los «árabes» en 1609 cuando en realidad y para esta fecha hay que hablar de moriscos.

Transcripción del árabe

Desde hace tiempo puede observarse el uso de diversos sistemas de transcripción de los términos árabes, hecho que también resulta inconveniente para los que no conocen dicha lengua. En general, el arabismo hispánico ha seguido el sistema de transcripción de la llamada Escuela de Arabistas Españoles desde su creación por parte de Miguel Asín Palacios (Zaragoza 1871-San Sebastián 1944) y que se difundió en el ámbito erudito por medio de la revista *Al-Andalus*[74] y de su sucesora *Al-Qantara. Revista de Estudios Árabes*, publicada por el CSIC de Madrid desde el año 1981. Este sistema «español» tiene graves inconvenientes para transcribir y transliterar los fonemas árabes al castellano, como puede apreciarse, por ejemplo, en el caso de la letra *ǧīm*, transcrita por /ỹ/. Este grafema a menudo pierde el signo tipográfico característico y queda representado únicamente por /y/, con lo que se distorsiona gravemente su pronunciación, tal como sucede, por ejemplo, con el término *ŷihād*, tan usado en estos tiempos, y que se transforma y pronuncia como *yihad*. Una deturpación similar se produce con la transliteración y transcripción de la /ẖ/ árabe por una /j/, porque dicha consonante tiene este valor en la lengua castellana sólo desde el siglo XVII y únicamente en su modalidad septentrional. Una última muestra del uso poco afortunado de este sistema puede ser el de la letra *zāy* que es transcrita mediante una /z/ cuando su valor fonético corresponde al de la /z/ catalana pero no a la pronunciación de esta consonante en castellano.

Este sistema español ha sido y es utilizado muy a menudo para transliterar del árabe al catalán, en cuyo caso aún resulta más aberrante. Hay que reseñar, además, algunas propuestas de sistema de transcripción del árabe en textos catalanes que no han tenido éxito entre los historiadores y lingüistas del ramo: uno de ellos fue presentado y pensado fundamentalmente para su uso entre numismáticos[75]; otro es el resultado de una Reunión Técnica de expertos en filología árabe y filología catalana celebrada en la Universidad de Alicante en 1986[76]

[73] En ocasiones los disparates son como el que figura en una guía turística de una ciudad de la Cataluña Nueva, editada por la Generalitat de Catalunya, y que en el apartado «Crisol de civilizaciones», inicia el párrafo dedicado a «La herencia islámica» diciendo: «Estuvieron con nosotros durante 800 años. Tiempo suficiente para imprimir una cultura y una tradición que en muchos casos aún perdura».

[74] Editada en Madrid y Granada desde 1933 hasta 1978 en que salió el último volumen, es decir, el XLIII.

[75] R. Valencia *et alii*, «Una propuesta para la sistematización».

[76] L. Martín Pascual, «L'àrab i la llengua catalana»; y L. B. Polanco Roig, «Sistemes de representació gràfica de mots àrabs en català».

cuyas conclusiones fueron recogidas, completadas y publicadas por el Institut d'Estudis Catalans[77], pero su eco fue nulo o muy escaso y ninguno de los dos arabistas miembros de dicha institución lo hemos utilizado nunca. Finalmente, cabe reseñar una cómoda propuesta hecha por Pere Balañà[78] que elimina todos los signos que no estén contenidos en un simple teclado de escritura, pero que sólo es seguida por dicho autor.

Finalmente y por todo lo dicho hasta aquí creo que es mucho más conveniente el uso de las normas internacionales codificadas por la ISO (Organización Internacional de Normalización), seguidas por arabistas de prestigio, como es el caso de Félix M. Pareja, que legó este sistema a la excelente Biblioteca que lleva su nombre en Madrid[79] o de Federico Corriente, maestro indiscutible de la joven generación de arabistas.

Como conclusión, creo que se puede convenir en que los estudios sobre Cataluña y el islam han aumentado progresivamente en los años aquí considerados y creo también que vale la pena, para terminar, hacer una breve referencia a los progresos alcanzados en el campo de los estudios sobre lengua y literatura árabes. Por primera vez se ha traducido en lengua catalana el texto completo del Corán[80] y otras obras fundamentales de la cultura árabe, como es el caso de *Las Mil y una Noches*[81] o de la *Riḥlah* de Ibn Baṭṭūṭa[82] (al margen o además de traducciones de novelas contemporáneas, como las del Nóbel Mahfuz). También se han publicado léxicos árabes y obras de distintos tipos para el aprendizaje del árabe a varios niveles y para diversos públicos[83] y, finalmente, hay que señalar que está en proceso muy avanzado de elaboración un diccionario árabe catalán en el que figuran más de 6.000 raíces[84].

[77] «Proposició sobre els sistemes de transliteració».

[78] P. Balañà i Abadia, «Recull bàsic de terminologia jurídica».

[79] Aún es vigente, tal como puede verse en los *Cuadernos de la Biblioteca Islámica «Félix Mª Pareja»* que publica (137 números hasta 2005).

[80] *L'Alcorà*.

[81] *Les mil i una nits*, trad. Dolors Cinca i Margarida Castells.

[82] Ibn Baṭṭūṭa, *Els viatges*, trad. Margarida Castells y Manuel Forcano.

[83] P. Balañà i Abadia, *Lèxic Usual català-àrab*; A. Labarta y C. Barceló, *Vocabulari àrab bàsic*; M. Esteve Palà y V. Reverté simó, *Diccionari visual català-àrab*; E. Calvo *et alii*; *Introducció a la llengua àrab*; M. Torres y A. al-Kuwayfi, *Diccionari català-àrab*; Id., M. Torres, *Diccionari il·lustrat infantil català-àrab*; Id., *Hola Nur!*; Id., *La Nur aprèn*; X. Ballestín, *Àrab-Català*, ed. Rosa Bonafont y trad. X. Ballestín; R. Sánchez, *L'ārab. Estudi comparatiu*; y el proyecto «Árabe en línea» (http://www.ub.edu/luga/AeL/index–esp.html), paquetes de ejercicios de lengua árabe con su correspondiente parte teórica, elaborado por el grupo de innovación docente consolidado Luga (http://www.ub.edu/luga/), coordinado por M. Rius.

[84] D. Cinca y M. Castells, *Diccionari àrab català*.

AL-ANDALUS EN LA HISTORIOGRAFÍA PORTUGUESA (DEL SIGLO XIX A INICIOS DEL XXI)

UN BREVE INTENTO DE SISTEMATIZACIÓN

Fernando Branco Correia
Universidad de Lisboa

Territorio sin monumentos con la talla y la calidad artística de la mezquita de Córdoba, el palacio de la Alhambra, en Granada, la Aljafería o incluso los Reales Alcázares de Sevilla, Portugal y, en general, la zona occidental de la Península Ibérica no poseen huellas tan evidentes de su pasado islámico ni revelan un arte *mudéjar* fulgurante —a pesar de los recientes estudios sobre mudejarismo en la Extremadura española y en el Alentejo. Pero no faltan testigos de esa presencia en fortificaciones, en la documentación y las crónicas medievales, en las muchas leyendas de «*mouras encantadas*» y, como en otros idiomas románicos ibéricos, en varios centenares de palabras de origen árabe, entre las cuales se encuentran muchos topónimos. La posible influencia «árabe» en la literatura portuguesa —aparte de algunos trabajos muy particulares— está por hacer.

En los siglos XIX y XX algunos investigadores portugueses han trabajado sobre estos temas, a partir de perspectivas distintas, estudiando aspectos diversos de las huellas de un pasado muchas veces difícil de asimilar e integrar en la historia de Portugal. Lo que ahora se presenta es una visión personal, parcial, y aún poco madurada, del peso que al-Andalus tuvo y tiene en la historia de Portugal. El tema merece reflexiones más profundas y ganará otra dimensión si alguna vez se estudian las complejas inter-influencias que unieron —y a veces separaron— a arabistas, arqueólogos e historiadores de los dos Estados ibéricos, a lo largo de los tiempos y en determinados momentos muy particulares.

Historiografía liberal: romanticismo y realismo

En el siglo XIX, por necesidad de la afirmación del liberalismo, de las ideas románticas y nacionalistas —que van a la par con el culto por los orígenes de los pueblos y sus mitos— la historiografía portuguesa tuvo que encarar la necesidad de explicar los distintos siglos de la presencia árabe e islámica en el suelo peninsular.

Correspondió a Alexandre Herculano, un hombre con una presencia activa en la implantación del liberalismo, la tarea de iniciar la moderna historiografía

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 163-181.

portuguesa, con una *História de Portugal*[1] que, sin embargo, termina en el final del reinado de su quinto monarca. Como no era arabista, este historiador, que escribió entre 1846 y 1853, utilizó las traducciones que estaban disponibles y los trabajos de Conde y Gayangos, pero sin llegar a ser influenciado por la publicación —casi simultánea— de la obra de Reinhart Dozy[2]. Con huecos evidentes, la obra de Alexandre Herculano inaugura una era nueva, en la cual las vicisitudes de al-Andalus ganan peso a pesar de no mezclarse mucho con la realidad histórica de un Portugal que es entendido como una realidad política que se afirma y avanza, haciendo frente a los territorios islámicos.

En la *História de Portugal* de Oliveira Martins, uno de los historiadores que más se distinguió después de Alexandre Herculano, la realidad histórica, económica y cultural está menos presente que en la obra homónima del historiador que le precedió. En la de Oliveira Martins, lo que es el «Al-Gharb sarraceno»[3] es dado a conocer, básicamente, como un territorio que es el objetivo de la conquista de los primeros monarcas portugueses y siempre en la perspectiva de explicar el recorrido de la afirmación de los monarcas cristianos, a pesar de que se diferencian las actitudes, frente al sur islámico, del monarca y del Hombre ibérico —«*mais familiarizados com as seduções dos costumes árabes*»[4]— de las de los cruzados, tratados como «positivos e prácticos». A pesar de eso, el capítulo llamado «A conquista de al-Gharb» merece casi veinte páginas[5] y, un poco más adelante, al tratar del sur islámico el autor no deja de considerar, indirectamente, que «*o rei é o chefe dos bandidos, antes de ser o protector, o pai, dos seus súbditos*»[6]. Pero, en general, en el conjunto de esta su obra y en la cronología que se encuentra en apéndice, la realidad de al-Andalus poco peso tiene en su historia de Portugal.

Oliveira Martins es autor también de una *Historia de la civilización ibérica*[7], obra que, de forma original, pretende historiar el recorrido común de los varios pueblos peninsulares, y que ha sido traducida al castellano. En esta obra el peso del período islámico es mucho más grande, gracias sobre todo a la diferente extensión geográfica y política del tema de la obra, puesto que abarca toda la Península Ibérica.

Esta obra tuvo una gran difusión y aún hoy es considerada un clásico muchas veces citado. Sin ignorar los trabajos anteriores, mucha de la información his-

[1] A. Herculano, *História de Portugal.*

[2] La primera edición de sus *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge* data de 1849.

[3] J. P. de Oliveira Martins, *História de Portugal*, p. 77 *passim.*

[4] *Ibid.*, p. 98.

[5] *Ibid.*, pp. 85-103.

[6] *Ibid.*, p. 105.

[7] Id., *História da civilização ibérica.* Traducciones al castellano hay varias: J. P. Oliveira Martins, *Historia de la civilización ibérica*, trad. de José Albiñana Mompo, Madrid, Aguilar, 1988; Id., *La civilización ibérica*, México, 1944; e Id., *Historia de la civilización ibérica*, Lima, Ed. Peruanas, 1910.

tórica procede de las obras de Dozy, publicadas casi simultáneamente o algunos años después de las de Herculano. La *Historia de la civilización ibérica* posee un capítulo sobre «la ocupación árabe» y otro dedicado a los «moçárabes»; pero especial relieve tiene también la presencia islámica e incluso los «moriscos»[8]. Los protagonistas de la historia acaecida en suelo ibérico, sean musulmanes o cristianos, tienen algo en común; hay tendencias que parecen específicas del *Homo Hispanicus*: Torquemada es visto como un nuevo «El-Mansur em Córdova», que quema millares de libros[9] —ambos pertenecientes a una misma España—; para este autor «Espanha» es sinónimo de Península Ibérica; el propio Almanzor no es ajeno a este proceso y no es visto como un extranjero en la Iberia, sino que es clasificado como *«condottiere tirano do imbecil califa de Córdova»*[10]: nada lo separa, en sus comportamientos, de otros héroes (o anti-héroes) que han vivido en suelo ibérico.

Oliveira Martins no deja de dedicar un capítulo al misticismo ibérico, aunque no profundiza en la relación del misticismo de matriz cristiana con la tradición islámica —habrá que esperar para ello a los trabajos de Miguel Asín— pero, al escribir sobre Santa Teresa y San Ignacio de Loyola se refiere a las «escuelas judías, herederas del averroísmo», de sus huellas[11] y del recogimiento en las nuevas «rábitas», donde se persiste en la vida retirada y la meditación[12].

David Lopes: arabismo y una visión de al-Andalus a inicios del siglo XX

David Lopes (1867-1942) es, sin duda, el primer gran arabista portugués del siglo XX[13]. Con una formación de base filológica, se dedicó muy pronto a escribir obras de carácter histórico. Aún hoy no deja de ser útil recorrer la obra que dedicó a corregir la *História de Portugal* de Alexandre Herculano, y el capítulo titulado «O Domínio Árabe», sexta parte de la *História de Portugal*, editada en Barcelos, en 1929.

La primera de estas obras, y aquella que es considerada su principal aportación como arabista e historiador, se llama *Os árabes nas obras de Alexandre Herculano*[14] —y en ella el autor corrige imprecisiones de Alexandre Herculano a nivel de las grafías de muchos nombres, así como del sentido de muchas expresiones, indicando y avalando las fuentes escritas utilizadas. Al estudiar los topónimos del *«território muçulmano que depois foi português»* hace un tra-

[8] Id., *História da civilização ibérica,* pp. 295-296.

[9] *Ibid.*, p. 290.

[10] *Ibid.*, p. 165.

[11] *Ibid.*, p. 232.

[12] *Ibid.*, p. 234.

[13] Una apreciación de la labor de este arabista puede encontrarse en P. Cunha Serra, «David Lopes: ensaio biobibliográfico». Ver también A. Sidarus, «Introdução: os estudos árabes em Portugal»; pp. 46-51; e «Introduction: Arabic Studies in Portugal», pp. 65-71.

[14] D. Lopes, *Os árabes nas obras de Alexandre Herculano.*

bajo que es sobre todo de filología, pero que no deja al margen la historia y su interpretación; sus nuevas aportaciones son también fruto de la aparición de ediciones de nuevos textos árabes o de nuevas traducciones y ediciones. Al hacer traducciones parciales de algunos textos a partir del árabe y al editar en esta lengua algunos de esos textos —textos sobre el territorio ibérico de Portugal— hace sentir pedagógicamente a los historiadores futuros la necesidad de que utilicen también esas fuentes y que consideren la comprensión de la historia de al-Andalus como necesaria para entender las dinámicas específicas del período medieval en Portugal y en el conjunto peninsular ibérico.

El capítulo titulado «O domínio árabe», publicado en 1929 en la historia de Portugal comúnmente conocida como «Historia de Barcelos»[15] es un trabajo serio, una síntesis de los conocimientos históricos disponibles en la década de los veinte, con una atención reforzada en lo que respecta a lo que hoy día se conoce como *Gharb al-Andalus*. Pero no es tan original como el trabajo precedente, y se siente aquí la falta de investigación dominante en la obra que intenta corregir a Herculano. El autor utiliza conceptos como «Hispânia árabe»[16] y valora positivamente figuras que considera grandes hombres de Estado, como *Abderramão*/ ʿAbd al-Raḥmān III, quien es visto como estadista de gran valor, con un «glorioso reinado» de cuarenta y nueve años[17].

Lopes divide ese período histórico, que considera como parte de la historia de Portugal, en cuatro capítulos[18]. El concepto que tiene de la sociedad andalusí se puede evaluar, en parte, a partir del concepto y juicio que hace de Ibn Jaldūn («Ibne Caldune»). David Lopes, que da un relieve muy especial a este autor, lo llama «*o mais alto representante da historiografia árabe*»; por otro lado, a pesar de que haya nacido en otros territorios, lo considera «uno de los nuestros», debido a que su cultura poseía rasgos y herencias hispánicos[19].

Contemporáneo de Lopes es Damião Peres, quien, en un trabajo que tuvo gran difusión y donde se utilizan las fuentes escritas cristianas que explican las condiciones en que se produjo la independencia del Reino de Portugal, no concede gran relevancia a al-Andalus[20]. Es un trabajo de historia política, pero que sólo trata de la Taifa de Badajoz y de los Almorávides en la medida en que hay movimientos de tropas o de población con repercusiones en las estructuras y en los protagonistas políticos del norte[21]. Cuando Alfonso el Batallador interviene militarmente contra Pedro Froilaz de Traba (ayo de Alfonso Raimúndez), en Galicia, nuestro historiador se extraña de la presencia de musulmanes en

[15] Id., Lopes, «O domínio árabe».

[16] *Ibid.*, p. 397.

[17] *Ibid.*

[18] Cap. I: «Historia política»; II: «La organización del Estado»; III: Cultura; y IV: «La acción de los árabes en los Estados cristianos peninsulares».

[19] No es hispánico por *jus solis*, pero lo es por su cultura «*e por esse motivo é também nosso*» (*Ibid.*, p. 416).

[20] D. Peres, *Como nasceu Portugal.*

[21] *Ibid.*, pp. 60-63, 100-101.

el ejército del rey aragonés[22]: hay en ello una visión de clara y total oposición entre el sur islámico y el norte cristiano. Es un autor que tiene como objetivo explicar la aparición de Portugal y su afirmación como realidad política independiente; al-Andalus nunca ha sido central en sus trabajos, pero no deja de ser citado, siempre en función de su relación coyuntural con la afirmación de la Monarquía portuguesa y como telón de fondo del contexto político-institucional ibérico medieval[23].

Discípulos de David Lopes

Será David Lopes quien va a formar varios discípulos y casi conseguirá construir y mantener en Portugal una *escuela* de arabistas, a pesar de que sus intereses no se limitaban a la realidad histórica y cultural de al-Andalus.

Entre sus seguidores directos destacan Joaquim Figanier (1898-1962), que fue más tarde profesor de Lengua Árabe en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa[24], y José Pedro Machado (1914-2005), igualmente discípulo de David Lopes. Ambos se han dedicado al estudio de la relación de los portugueses con el norte de África y el Oriente, interesándose menos por el estudio de la sociedad de al-Andalus. Machado ha producido, sobre todo, trabajos de carácter etimológico, dejando un excelente conjunto de diccionarios y de vocabularios especializados, pero su aportación al campo de la historia no es muy significativa[25]. Figanier, por su parte, se ha dividido entre la producción de trabajos pedagógicos sobre la lengua francesa[26] y el estudio de aspectos de las relaciones culturales e históricas entre Portugal y el mundo árabe, sobre todo en el campo de la numismática[27], así como del contacto de Portugal con los territorios arabizados del norte de Africa y de Oriente[28], pero no dejó de tocar aspectos de la cultura de al-Andalus, sin alejarse de la concepción heredada de David Lopes[29].

Figanier impartió su enseñanza también en el Instituto de Lenguas Africanas y Orientales de la «Escola Superior Colonial»[30], en Lisboa, en un ejemplo de la forma en que la enseñanza del árabe y los estudios sobre al-Andalus iban a la par de los intereses coloniales de Portugal en África, situación que se mantendrá hasta mediados de los años setenta.

[22] *Ibid.*, p. 101.

[23] Id., «A Reconquista cristã», pp. 454 y 479.

[24] Véase por ejemplo, su trabajo titulado *Fr. Joao de Sousa.*

[25] J. P. Machado, «Os estudos arábicos em Portugal».

[26] Ver J. Figanier y A. Correia de Oliveira, *Anthologie des auteurs français.*

[27] J. Figanier, «Moedas árabes do século xii encontradas no concelho de Sesimbra»; e Id., *Moedas árabes: inventário e descrição.*

[28] Id., *Portugal-Maroc*; *A inscrição árabo-persa de Santarém*; *História de Santa Cruz do Cabo de Gué*; y *Descrição de Ceuta muçulmana no século xv.*

[29] Ver Id., «Contribuição para o estudo da cultura arábica em Portugal».

[30] A. Sidarus, «Introdução: os estudos árabes em Portugal», p. 52.

José Domingos Garcia Domingues (1910-1989) fue discípulo de David Lopes y de Joaquim Figanier. Habiendo pasado por una fase de defensa de valores nacionalistas[31], a partir de mediados de los años cuarenta[32] se centra en el estudio de los orígenes culturales de su región de origen, el Algarve, el territorio más meridional de Portugal, buscando su especificidad regional en su pasado «árabe». Durante varios años estudió en Madrid, en la Universidad Complutense y en el Instituto Hispano-Árabe de Cultura[33]. La escritura de su *História luso-árabe* —un año después de un artículo sobre el valor intelectual de Miguel Asín Palacios—, fue un marco importante en la afirmación de sus ideas sobre al-Andalus y especialmente sobre su parte occidental[34].

Entre las décadas de los cuarenta y los ochenta Garcia Domingues escribirá numerosos artículos sobre la presencia islámica en territorios del Ultramar portugués y sobre las relaciones entre Portugal y Marruecos, pero su principal producción intelectual versará sobre los poetas andalusíes nacidos en tierras del territorio ahora portugués y sobre aspectos histórico-geográficos de ese mismo territorio en época islámica[35].

Sus trabajos sobre al-Andalus siguen muy de cerca la producción de la revista *Al-Andalus*, y se siente en ellos una gran proximidad con los de Miguel Asín[36].

Los textos que escribe son de una clara «maurofilia»[37]. Pero el autor va más allá y crea el concepto de «espírito da cultura luso-árabe»[38], espíritu que considera se ha conservado sobre todo en la zona más meridional del territorio portugués, en *su* Algarve, territorio constantemente colocado en paralelo con Andalucía —que, de alguna forma, tienen paralelos geográficos pero también a nivel de su pasado «árabe» y de su destino.

Algunas de estas ideas estaban, en la década de los cuarenta, estrechamente ligadas, por un lado, a la existencia de comunidades islámicas en territorios del antiguo Ultramar portugués, sobre todo en la Guinea Portuguesa (actualmente Guiné-Bissau), en Mozambique y en la antigua India portuguesa (territorios

[31] J. D. Garcia Domingues, *O nacional-sindicalista, Faro*, 8 (5 de febrero de 1933), referido en J. Medina (dir.), *Historia Contemporanea de Portugal. Estado Novo*, t. I, p. 77.

[32] La producción de este autor en el campo del arabismo fue estudiada por Adel Sidarus en un trabajo exhaustivo, «Bibliografia arabística de J. D. Garcia Domingues», incluido en un importante volumen de homenaje y de recopilación de algunos de los principales textos publicados por el autor a lo largo de su vida, titulado *Portugal e o al-Andalus*.

[33] Una parte de su recorrido intelectual, el que tiene más que ver con su labor de arabista, puede apreciarse en el trabajo de E. M. von Kemnitz, «In Memoriam José D. Garcia Domingues». Aquí se refiere, entre muchas otras cosas, que Garcia Domingues obtuvo en el año 1949 su primera beca para estudiar en Madrid (p. 36).

[34] J. D. Garcia Domingues, *História luso-árabe*. Su apreciación de la obra de Miguel Asín, «D. Miguel Asín Palacios. A maior figura do arabismo peninsular», fue publicada en la revista *Litoral*, 4, pp. 428-436 (ver A. Sidarus, «Introdução: os estudos árabes em Portugal», p. 22).

[35] *Ibid.*, pp. 22-31.

[36] J. D. Garcia Domingues, *Portugal e o al-Andalus*, p. 231.

[37] Para Garcia Domingues «*os mouros são povos irmãos*» (*História luso-arabe*, p. 349).

[38] *Ibid.*, p. 353.

de Goa, Damão e Diu), y, por otro lado, a la voluntad de iniciar relaciones diplomáticas con un mundo árabe-islámico en una fase dinámica[39]. Pero Garcia Domingues, a pesar de intentar coordinar intereses culturales y científicos con intereses políticos y estratégicos, no dejó nunca de promover su ciudad, Silves, antigua capital de un reino de Taifas, ciudad que para él sería la que más peso histórico poseía para poder ser la futura capital de un instituto que promoviera las relaciones de Portugal con ese mundo árabe-islámico.

A pesar de que está por hacer un análisis en profundidad de toda su producción intelectual e cultural, es interesante comprobar que en el volumen de homenaje a Garcia Domingues, de los trece de sus trabajos seleccionados para integrarlo, tres son de carácter general, sobre la historia del Occidente de al-Andalus, dos se ocupan de descripciones de carácter geográfico de ciudades muy particulares (Lisboa y Santarén) y todos los demás se refieren a personalidades, «hombres célebres», ascetas y alfaquíes.

Martim Velho, nacido en 1921 y fallecido hace pocos años, además de sus traducciones de clásicos relacionados con la cultura del mundo árabe e islámico[40], ha trabajado de forma autónoma sobre las fuentes escritas que se iban publicando y que se referían al territorio del Gharb al-Andalus, llevando a cabo una labor de interpretación de esas mismas fuentes, sobre todo en una perspectiva de geografía histórica y con la intención de aclarar informaciones sobre determinadas regiones del actual Portugal[41], sin olvidar los estudios sobre hallazgos arqueológicos[42]. Sus investigaciones no se limitaban, sin embargo, a las fuentes árabes[43]. Es, no obstante, un trabajo que apenas ha llegado al gran público, pues Martim Velho nunca intentó escribir síntesis de sus investigaciones singulares; algunas de sus investigaciones, debido a su participación en encuentros científicos internacionales[44], lo hacen más conocido y citado, algunas veces, fuera de Portugal. A pesar de toda su labor, no ha desarrollado una teoría o una visión muy distinta de la que sus predecesores tuvieron de al-Andalus.

Pedro Cunha Serra, durante muchos años profesor de Lengua Árabe en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa, se dedicó sobre todo a trabajos de filología histórica. Sus estudios no se basaron únicamente en el árabe, pero destacan los artículos y trabajos de fondo sobre toponimia y micro-toponimia, documentadas históricamente, lo que le empujó hacia los terrenos de la his-

[39] *Ibid.*, pp. 348-349.

[40] Martim Velho Sottomayor hizo la traducción al portugués de las *Mil y una noches*, a partir de una traducción francesa clásica de Antoine Galland; véase *As mil e uma noites*, trad. de M. Velho Sottomayor.

[41] «Varões árabes ilustres do andaluz ocidental»; «Um trecho duma velha crónica sobre a tomada de Faro»; «Um texto árabe de Ibn Bassam de Santarém»; *Estudos críticos sobre a batalha de Ourique*; y «A incursão de Tasfin ibn 'Ali a Fahs al-Sabab».

[42] Id., «A inscrição árabe de Salir».

[43] Id., «Exegese do parágrafo 64 do Cronicon Albeldense»; y «Exegese da terceira parte do 14 Cronicon de Sampiro».

[44] Id., «Ibn Marwan e Sa'dun Surunbaqui»; «A Incursão de Tashfin bin Ali a "Fahs 'Atiyya"»; y «Coimbra e o topónimo Lousã nas Crónicas de Albelda».

toria[45], siempre con muchas cautelas. Su tesis y sus innumerables trabajos de toponimia de base histórica[46] son aún, hoy día, útiles para conocer la especificidad de la faja occidental de la Península Ibérica durante el período islámico. El autor considera fundamental conocer la historia y las distintas fases de la sociedad andalusí para evaluar correctamente las raíces de Portugal y España, aunque su gran modestia siempre le ha impedido planear trabajos de alcance más amplio. Cunha Serra es un autor que sigue trabajando hasta los años ochenta y que, de forma muy discreta, basándose en su investigación propia, intenta demostrar que hubo trazos de interculturalidad entre «moros y cristianos»[47] e intenta entrar en campos de la historia social que hasta entonces casi no eran tratados en Portugal[48].

Todos estos autores, con trabajos de carácter científico, con mayor o menor difusión en los medios político-culturales portugueses, no son suficientes para impedir que los manuales oficiales de enseñanza básica y secundaria tengan una visión muy negativa de todo lo que es «moro».

Muchos de estos autores sentirán los cambios que se dan a partir de los años setenta y muchos de sus trabajos reflejarán también los nuevos puntos de vista que se iniciarán en esa década.

Nuevas perspectivas sobre al-Andalus a partir de la década de los setenta

La implantación de la democracia con el golpe militar de 25 de abril de 1974 abrió nuevos horizontes para el estudio de la sociedad andalusí. Pero ya algún tiempo antes de esta fecha se sentían señales del cambio en la sociedad portuguesa y en las publicaciones que, no sin dificultades, iban apareciendo[49].

En este contexto deben destacarse las obras de Borges Coelho y de A. H. de Oliveira Marques, ambos historiadores que, como se verá, han cambiado la forma de tratar la fase islámica de la historia medieval portuguesa e ibérica.

António Borges Coelho será el protagonista de la principal modificación en el campo de esos estudios. Este historiador, seguidor de una visión marxista de la historia, organizó una antología de textos que revolucionó la forma de estudiar el período islámico en Portugal. Con el título de *Portugal na Espanha Árabe*[50], surgen varios volúmenes de textos extraídos de autores del período islámico

[45] P. Cunha Serra, «Breve consideração da tese do "ermamento" através de dois topónimos», t. II, pp. 219-227.

[46] Ver Id., *Alguns topónimos peninsulares de origem arábica*; y *Mouros e mouros*.

[47] Id., *Sobre a intercultura de mouros e cristãos*.

[48] Id., «O árabe "muwallad" e sua representação na Península Ibérica»; e Id., «A influência árabe na Península Ibérica».

[49] Sin embargo, la obra de António Sérgio, ensayista con una larga difusión en Portugal a partir de la década de los setenta, concede a al-Andalus pocas líneas de texto; en su intento de interpretación de la historia de Portugal, habla de forma muy breve sobre la existencia de huellas del dominio árabe en Portugal (*Breve interpretação da História de Portugal*, pp. 9-10).

[50] A. Borges Coelho, *Portugal na Espanha árabe*. Las referencias son a la primera edición.

—geógrafos, cronistas, poetas, filósofos, místicos... La obra se publicó originalmente en cuatro volúmenes y tuvo una gran difusión, sobre todo después de pasada la *fase caliente* de la Revolución de 1974. A pesar de que los textos traducidos no lo han sido directamente a partir del árabe —Borges Coelho no es un arabista como lo había sido David Lopes— esta obra tuvo gran impacto en los medios culturales, estudiantiles e incluso académicos.

Borges Coelho empieza por hacerse una serie de preguntas, en las que transmite el peso de décadas de una enseñanza de la historia en la cual el «*mouro*» tenía siempre una carga negativa:

> *Qual de nós não se sentiu alguma vez, ao estudar a história medieval, uma espécie de cruzado da Reconquista? Os acontecimentos são vistos pelo lado de cá e com os olhos dos ideólogos da cruzada. Quem é esse mouro com o qual, segundo nos deram a entender, só eram possíveis as relações de espada contra alfange? Qual a influência real da civilização árabe no território português, na sua população, na sua cultura?*[51].

Esas preguntas, ese cuestionarse sobre un pasado de muchos siglos, un pasado muchas veces olvidado, alejado de los manuales oficiales de enseñanza de la historia, recuerdan otra gran pregunta, hecha por un intelectual de la vecina España. Preguntábase Américo Castro:

> Con esos 900 años desplegados a nuestra vista ¿qué de extraño tiene que la lengua, las costumbres, la religión, el arte, las letras e incluso rasgos básicos del carácter español exijan que tengamos en cuenta ese entrelace multisecular?[52]

Con otras palabras, la cuestión era la misma...

El mismo Borges Coelho habla de los «cromosomas árabes y bereberes»[53] y de las distintas vías por las cuales esos cromosomas se quedaron aquí —revelando tradiciones que son semejantes entre uno y otro lado del estrecho de Gibraltar. Pero Borges Coelho no reclama únicamente una conexión especial de los portugueses con árabes y bereberes; pretende liberarse de la vinculación única de Portugal con los «pseudo-descendientes de los godos», abriendo la tierra portuguesa a todos «aquellos que abrazaron este suelo y lo besaron con su esperma y su sangre»[54], al mismo tiempo que reconoce, textualmente, la deuda que tiene para con:

> Dozy, Lafuente Alcántara, Gayangos, Fagnan, Ribera, Asín Palacios, Lévi-Provençal, David Lopes, Figanier, Emilio García Gómez, Henri Pérès, A. R. Nykl, Huici Miranda e tantos outros[55]...

[51] *Ibid.*, t. I, pp. 18-19.

[52] A. Castro, *España en su historia*, p. 61.

[53] A. Borges Coelho, *Portugal na Espanha árabe*, t. III, p. 30.

[54] *Ibid.*, t. IV, p. 19.

[55] *Ibid.*, t. IV, pp. 19-20.

El mismo autor, en su obra *Questionar a História*[56] vuelve a empeñarse en negar la desaparición de los «moros» de Portugal tras la «Reconquista», recordando los documentos olvidados y claramente marginados cuando se trata de hacer la historia de Portugal, una historia que eliminaba a los derrotados, en este caso, a los mudéjares.

A. H. de Oliveira Marques fue otra de las figuras de este cambio. Este historiador, fundamental para la renovación de la historia de Portugal que se da a partir de los años setenta, tiene una formación de medievalista y se dedicó también, un poco más tarde, a temas relacionados con la República y la Masonería; además, escribió y dirigió historias de Portugal fundamentales.

Publicó A. H. de Oliveira Marques, en 1972, una *História de Portugal*[57] que tuvo ediciones sucesivas y aumentadas a partir de 1974. En ella hay subcapítulos sobre al-Andalus, que se mezclan con otros dedicados a los territorios más septentrionales, de forma que el lector comprenda la simultaneidad de las distintas realidades socio-políticas en la Península Ibérica: se presenta el marco administrativo de época islámica con las *kuwar* y sus ciudades principales; se estudian los condados cristianos y de inmediato se da un cuadro muy completo sobre la realidad política de los reinos de Taifas del sector occidental ibérico, pero integrándolo en mapas de toda la Península, no solamente de lo que será, más tarde, el territorio de Portugal. Para el período de los imperios africanos, existe un capítulo sobre el «Sul Islâmico» (por contrapunto con el «Norte cristão») muy detallado. Esta es, quizás, la primera obra de divulgación donde se utiliza un sistema riguroso de transcripción de los nombres de origen árabe. Son presentadas las influencias de la sociedad de al-Andalus en la organización municipal medieval cristiana, y también aquí la transcripción de los nombres de origen árabe es muy cuidada.

En la década siguiente inició A. H. de Oliveira Marques (en colaboración con Joel Serrão) un proyecto historiográfico nuevo, intitulado *Nova História de Portugal*, de la cual no se han publicado todavía todos los volúmenes.

El volumen II de esta gran obra tiene una parte segunda llamada «O "Portugal" Islâmico»[58] de la que el propio A. H. de Oliveira Marques es autor. Utilizando los datos más recientes de la arqueología, hace análisis y propuestas innovadoras para la explicación de algunos topónimos (el autor tiene algunos conocimientos de lengua árabe) y mantiene la transcripción rigurosa de las palabras de origen árabe, como ya había hecho en su primera *História de Portugal*. Al-Andalus es presentado como parte integrante de la historia medieval ibérica, con reflejos profundos en las sociedades posteriores, llegando incluso a la actualidad[59].

En los años ochenta, los trabajos de José Mattoso, uno de los medievalistas portugueses de más prestigio, y una referencia absoluta en lo que respecta a la

[56] Id., *Questionar a história*, 1983.

[57] Id., *História de Portugal*.

[58] *Nova História de Portugal*, pp. 117-250.

[59] El Dr. Oliveira Marques falleció en Lisboa el 23 de enero de 2007.

historia de la iglesia y de la nobleza en Portugal, produce trabajos de historia medieval con temáticas más abiertas.

Una de sus obras más emblemáticas es *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*[60]. El autor, profundo conocedor de las fuentes medievales cristianas, no deja de abordar el período islámico, pero no le concede tanto peso como Borges Coelho, deteniéndose más en el papel que los mozárabes han tenido en la fachada occidental de la Península Ibérica.

Sin embargo, hay que recordar que José Mattoso actualizó la edición de la *História de Portugal* de Alexandre Herculano, sin alterar su texto original, con sus «Notas Críticas», anotaciones fundamentales que actualizan, para los períodos islámico y cristiano, la referida obra, utilizando la bibliografía más reciente para el estudio de al-Andalus[61].

Consciente de la importancia del estudio de las realidades de al-Andalus y de su peso en el Gharb, pero siendo sobretodo un medievalista del mundo cristiano, su *Historia de Portugal* refleja las nuevas ideas sobre al-Andalus que se sienten en Portugal en los años ochenta e inicios de los noventa. Su primer volumen, denominado «Antes de Portugal», publicado en 1992 y coordinado por el mismo Mattoso, es innovador. Cerca de ochenta páginas, en gran formato, del volumen son dedicadas a «O Garb al-Andaluz», escrito por Cláudio Torres, que había sido profesor en la Facultad de Letras de Lisboa, arqueólogo del Campo Arqueológico de Mértola, y con un capítulo de naturaleza cronológica organizado por Santiago Macias. Es una visión de al-Andalus donde se cruzan influencias provenientes de la intensa actividad arqueológica llevada a cabo en Mértola desde comienzos de los años ochenta, de la enseñanza, en Lisboa, de Borges Coelho y José Luis de Matos (presentes en el comienzo del proyecto de Mértola), pero también de los cursillos organizados en Évora por Adel Sidarus —llegado a Portugal a mediados de los años setenta— y de la actividad de investigación iniciada, para el Gharb, por Christophe Picard.

El texto sobre el occidente de al-Andalus escrito por Cláudio Torres escapa intencionadamente a la norma historiográfica vigente hasta entonces en Portugal. El objetivo no es tanto estudiar el peso de al-Andalus en la historia de Portugal sino la sociedad andalusí en sí misma, sus mecanismos y lógicas internas, sus relaciones con el Mediterráneo y con el resto del mundo islámico medieval. A pesar de no olvidar los hechos políticos —presentes sobre todo en la «reseña de hechos políticos» de Santiago Macias—, el texto da un relieve muy grande a los aspectos de lo cotidiano, siguiendo, preferentemente, una metodología próxima a la antropología histórica. El texto de Cláudio Torres tiene un *color* especial no solamente debido al hecho de que es un arqueólogo, con formación previa en el campo de las artes, sino también porque sus textos reflejan sus vivencias y observaciones personales en el norte de África, donde vivió, en la década de los setenta, como refugiado político. El autor, que asume

[60] J. Mattoso, *Identificação de um país.*

[61] Id., «Notas críticas».

su recorrido ideológico marxista, presenta una visión de la sociedad andalusí occidental donde están presentes vectores como «continuidades», «largas duraciones» y «convivencia» entre varios grupos étnico-religiosos, pero donde hay innovación[62]. El islam es presentado como la gran síntesis de los cultos monoteístas anteriores y como el depositario de varias realidades político- culturales anteriores, que se habían afirmado en el Mediterráneo. Se presenta a al-Andalus como una sociedad integradora, asimiladora de los grandes principios de las religiones de salvación de raíz mediterránea, al mismo tiempo que simplificadora de rituales[63]. El sur ibérico islamizado es presentado como una «simbiosis de civilizaciones», como espacio con menores fracturas sociales que el norte cristiano, como región donde imperaba el «arte de saber vivir»[64].

Cláudio Torres acentúa el peso de las duraciones largas *(longues durées)*, de la continuación de las tradiciones a nivel popular, procurando reforzar la existencia de muchos aspectos de una cultura común —entre el norte de África y el sur ibérico— aún antes de 711, lo que, por ejemplo, habría favorecido el establecimiento de grupos bereberes en al-Andalus. Esta visión parece ir al encuentro, de alguna forma, de lo que Unamuno designaba como «intrahistoria»[65].

Tanto Cláudio Torres como Borges Coelho tienen una opinión muy crítica con respecto a las sociedades excesivamente materialistas; en el caso de Cláudio Torres no deja de ser interesante verificar que esta posición se refuerza en gran medida a costa del estudio de los artefactos de la «vida material», proporcionados por la arqueología; el estudio de esos artefactos le permitió llegar a una cierta intemporalidad en el uso de esos materiales, intemporalidad que, aliada a las semejanzas entre el sur ibérico y el norte de África, lo han conducido a reforzar la creencia en el parentesco entre ambos lados del Mediterráneo —posición que surge bien clara también en los artículos de prensa en los que ha expuesto sus opiniones. Es posible que haya también alguna concordancia con el axioma de Ribera de la «continuidad de la tradición»[66].

A pesar de la confusión que a veces se genera en la apreciación que se hace de los trabajos de Cláudio Torres y de los demás colaboradores del Campo Arqueológico de Mértola, este grupo no es una *escuela* de arabistas —el uso de la lengua árabe y el estudio profundizado de los textos históricos en su idioma original no ha podido hacerse aún— pero, en estos últimos años ha dado pruebas de ser una *escuela* de «arqueología» en su sentido lato, englobando sabiamente conocimientos que andan muchas veces separados: etnolingüística, historia, técnicas de levantamiento topográfico, catalogación e inventario del patrimonio, estudios ceramológicos, síntesis históricas sobre Mértola y su región, etc.

[62] C. Torres, «O Garb-al-Andaluz», p. 411.
[63] *Ibid.*, p. 413.
[64] *Ibid.*, p. 415.
[65] Ver J. T. Monroe, *Islam and The Arabs in Spanish Scholarship*, pp. 159 y 247.
[66] *Ibid.*, p. 154.

Los proyectos realizados en Mértola han evolucionado en el sentido de un *mediterraneísmo de banda ancha* en la forma en que practican el análisis del pasado y la acción presente, privilegiando muchas veces el contacto directo con realidades semejantes y sacando provecho de la intuición, más que haciendo una investigación con contornos académicos (aunque sin excluirla). Sin abogar una «africanización»[67] de Portugal, hay, sin embargo, una clara propuesta de retorno a valores del Mediterráneo, por oposición a un norte (Europa y América «del norte») frío, calculador, explotador y destructor de los valores y de las lentas evoluciones de los pueblos de un Mediterráneo que se pretende haber sabido siempre encontrar sus equilibrios, entre grupos humanos distintos pero que se saben completar, y entre el hombre y la naturaleza que le rodea.

Cierta perspectiva marxista, muy en boga después del 25 de abril de 1974, influenció a algunos investigadores portugueses, creando visiones que algunos califican de maniqueístas: el caballero cristiano, el cruzado, la Iglesia y Cluny son el antiguo rostro del colonialismo y del imperialismo. Pero las experiencias personales de vida influyeron también en la forma de redactar una historia no muy bien conocida en Portugal y cuyos conceptos no se han definido aún de forma muy clara. Al escribir sobre la desaparición de al-Andalus, el espíritu de algunos de estos historiadores, consciente o inconscientemente, no ignora algunas intervenciones militares agresivas de mediados del siglo xx, de las que, en algunos casos, fueron testigos presenciales. Y esa desaparición de una sociedad muchas veces vista como heterodoxa —sociedad culta y refinada que, por ejemplo, no despreciaba el vino—, como una sociedad de *no alineados*, de una *tercera vía* entre la ortodoxia del eje Roma-Cluny y la de los ulemas sunníes es muchas veces vista como la destrucción de un casi paraíso perdido que hay que recordar pedagógicamente.

De todas formas, después de la publicación de las obras de A. Borges Coelho, de A. H. de Oliveira Marques y de J. Mattoso/Cláudio Torres, casi todas las nuevas historias de Portugal, sobre todo las que emergen de ambientes universitarios, no pueden ignorar esos siglos de la existencia de un al-Andalus que, en los inicios de los años ochenta, difícilmente se asume si es la continuación de la historia de *Hispania*, si es un simple apéndice del islam, o si es algo distinto…

Esta evolución y estas dudas están presentes en la *História de Portugal* dirigida por João Medina[68]. El volumen sobre el Portugal medieval presenta, en su *Parte II*, seis capítulos sobre la ocupación islámica, donde Helena Catarino trata de aspectos políticos, militares, económicos y sociales[69]; lo que presenta es testigo de la fase de crecimiento que atraviesa la arqueología medieval en Portugal y, por otro lado, revela la aplicación de los modelos más recientes utilizados en otras zonas de la Península para estudiar los niveles arqueológicos y los habitat del *Gharb al-Andalus*. Es una obra donde, sin dejar de utilizar las fuentes árabes

[67] Como propugnaba Unamuno: ver *Ibid.*, p. 248.

[68] J. Medina (dir.), *História de Portugal*.

[69] H. Catarino, «A ocupação islâmica». La autora es profesora de arqueología en la Universidad de Coimbra.

—sobre todo, pero no exclusivamente, las publicadas por A. Borges Coelho—, la arqueología y el vivir cotidiano de las gentes son el motor de explicación de una sociedad. El mismo Borges Coelho es el responsable de la escritura del capítulo siguiente, donde no faltan las referencias y las nuevas perspectivas sobre el sur «*muçulmano e ex-muçulmano*»[70], intentando historiar de forma paralela el norte cristiano y el sur islámico y subrayando determinados aspectos de la sociedad del sur que eran desconocidas para los conquistadores venidos del norte, como es el caso de la conquista de la Lisboa andalusí, una ciudad que escandaliza a los cruzados que participan en su conquista en el año de 1147, debido al hecho de que era pluriconfesional.

Por estos años, en la misma escuela donde enseñaba Borges Coelho, el arabista P. Cunha Serra se jubilaba, pero sin dejar de publicar estudios histórico-toponímicos. Su plaza sería ocupada por António Dias Farinha, arabista muy distinguido en Portugal, y que sigue estudiando, sobre todo, la presencia lusa en territorios colonizados por los portugueses, como es el caso del norte de África —dando secuencia a trabajos de David Lopes y Pierre de Cenival—, y habiendo publicado la monumental *Crónica de Almançor Sultão de Marrocos (1578-1603)*[71]. Muy atento a los contactos de portugueses con el mundo islámico en el Atlántico y en el Índico, es también un especialista y comentador de la actualidad del mundo árabe e islámico en los medios de comunicación.

Hay otro cambio importante después de 1974. Adel Sidarus viene a Portugal y empieza a enseñar en la recién restaurada Universidad de Évora, en el sur de Portugal, cuyo equipo rectoral cree que una universidad joven y situada en esa región tiene que dar formación relativa al mundo árabe e islámico, y no solamente para alumnos de Historia o Filología.

Debido a la iniciativa de Adel Sidarus, apoyada por la Universidad, se realizan cursos intensivos temáticos, a principio de los años ochenta, en los que participan, como formadores, Juan Zozaya, Pedro Chalmeta y Michel Terrasse. La apertura que se da en Évora tendrá como protagonistas colaboradores como Paloma Amorós, Manuel Retuerce y José Mohedano. Y se inicia, en la misma universidad, a finales de la década de los setenta la enseñanza de asignaturas como *História e cultura islamo-árabe* e *História e cultura ibero-árabe* (hoy *Historia de al-Andalus*), lo que conducirá a la presentación de propuestas de licenciaturas en Historia, pero con *Minor* en *Estudios árabes, islámicos y del mediterráneo*, situación impar en las universidades portuguesas.

El norte de Portugal, a su vez, no está alejado de la reflexión en torno a los problemas de la historia de al-Andalus. Carlos Alberto Ferreira de Almeida, especialista en arte de la Alta Edad Media, desgraciadamente ya fallecido, publicó en 1988 una importante síntesis sobre historia del arte de la Alta Edad Media en el territorio de Portugal, en la que el arte islámico ocupa un lugar destacado. Ferreira de Almeida, además de recorrer el país estudiando las piezas *in*

[70] A. Borges Coelho, «O tempo e os homens».

[71] A. de Saldanha, *Crónica de Alamançor, sultão de Marrocos*, ed. de A. Dias Farinha.

loco, propone nuevas interpretaciones para los hallazgos del período andalusí, haciendo constantemente paralelos con materiales semejantes encontrados en territorio español y tomando en cuenta las nuevas propuestas metodológicas utilizadas para estudiar el arte de ese período en el país vecino[72].

La renovación de los años setenta no se entiende totalmente si ignoramos los trabajos de Orlando Ribeiro, quizás el más importante geógrafo portugués del siglo XX, quien, en una labor de muchas décadas, ha tenido un papel importante al llamar la atención sobre las continuidades y semejanzas entre Portugal y otros espacios del Mediterráneo y sobre la influencia árabe heredada por Portugal, incluso a nivel lingüístico. Su experiencia y autoridad como geógrafo profundamente interesado por la historia y por temáticas lingüísticas, le dieron una aceptación muy amplia entre los historiadores e incluso los filólogos, como Lindley Cintra. Fue él quien contribuyó a explicar el marco geográfico en el que se produjeron las principales estrategias de ocupación del territorio en el occidente de al-Andalus, así como las formas en que los cristianos del reino de Portugal dieron o no continuidad a la herencia del pasado andalusí y en qué manera este pasado refleja sus profundas concesiones mediterráneas[73]. Sus trabajos han influido mucho en las generaciones más jóvenes de geógrafos portugueses que trabajan sobre el sur y la pervivencia, allí, de huellas de la sociedad andalusí, como es el caso de João Carlos Garcia[74].

Las nuevas corrientes de pensamiento sobre al-Andalus no borran de inmediato las tradiciones más antiguas. De hecho, algunos autores como Joaquim Veríssimo Serrão y José Hermano Saraiva no sienten una gran estima por este período ni consideran siquiera la necesidad de estudiar con profundidad los siglos del pasado islámico de la Península Ibérica, habiendo escrito, sin embargo, obras que han tenido gran divulgación. A pesar de algunas diferencias entre ambos, su concepción de la historia del Portugal medieval es una concepción nacionalista, de exaltación de glorias pasadas, sobre todo a través de los protagonistas principales, sin una gran necesidad de explicar la realidad de al-Andalus.

Con Joaquim Veríssimo Serrão los «sarracenos» y los «moros» son poco más que protagonistas, cuando se trata de conquistas, como los derrotados que son; toda la historia se construye alrededor de la documentación de chancillería y de la cronística nacional, siguiendo muy de cerca la perspectiva de la formación del reino de Portugal, desde el norte hacia el sur[75].

[72] C. A. Ferreira de Almeida, «Arte Islâmica em Portugal»; y «Arte moçárabe e da Reconquista».

[73] Entre los más recientes trabajos de O. Ribeiro habrá que destacar, en este caso, los siguientes: «Portugal (formação de)»; *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*; *Mediterrâneo, ambiente e tradição*; *A formaçâo de Portugal*, artículo que resultó de la fusión de artículos publicados entre los años 153 y 1982. O. Ribeiro fue el responsable por la parte dedicada a Portugal en la obra *Geografía de España y Portugal*, dirigida por Manuel de Terán; sobre su actividad, véase, por ejemplo, J. Bosque Maurel, «Orlando Ribeiro geógrafo ibérico».

[74] J. C. Garcia, *O espaço medieval da Reconquista no Sudoeste da Península Ibérica*.

[75] J. Serrâo Veríssimo, *História de Portugal*, t. I.

José Hermano Saraiva, por otro lado además de historiador es, quizás, el más conocido divulgador de temas de la historia de Portugal. Habiendo iniciado programas de tipo cultural e histórico ya antes de 1974, es un autor incansable, especialista en la comunicación al gran público de los pequeños detalles de la historia portuguesa. Generalmente no da ningún realce especial al período islámico, pero ha dirigido obras colectivas en las que se tratan algunos de estos temas; en ellas, al-Andalus no siempre se ve de forma negativa, pero es siempre el «otro», el «adversario», el «*futuro vencido*».

Estos dos historiadores son los que, pasados los cambios de los años setenta, siguen utilizando conceptos habituales en la generación de Damião Peres.

A pesar de alguna resistencia por parte de la historiografía más conservadora, en los últimos años el interés por al-Andalus ha pasado por un crecimiento importante[76]. La arqueología atraviesa una fase de gran desarrollo, con la publicación de obras importantes; los trabajos de Ferreira de Almeida han tenido continuación, en Oporto, con Mário Barroca quien, si bien con interés centrado en temáticas más septentrionales, no ha dejado de reflexionar sobre temas de historia política y militar de al-Andalus en sus territorios más occidentales[77]. Se intensifican los contactos con investigadores españoles y franceses; otras universidades se interesan por estas temáticas, como ocurre con las del Algarve y las Azores. En Évora, la enseñanza iniciada por Adel Sidarus continúa hasta la actualidad: de esa escuela salió el que es el actual especialista en epigrafía árabe en Portugal[78] y en ella se formó A. Rei, quien trabaja sobre crónicas y geógrafos que escribieron sobre Gharb al-Andalus[79].

En el campo de la historia surgen nuevos investigadores de los cuales se pueden citar algunos con trabajos que, sobre temáticas distintas, contienen en algunos casos reflexiones teóricas novedosas, a pesar de que algunos de ellos estén todavía inéditos.

Hay que referirse a los trabajos de Hermenegildo Fernandes y Manuela Santos Silva, historiadores que, al tratar sobre los aspectos económicos, sociales (de zonas urbanas y rurales) y políticos de la fase de transición de zonas del sur de Portugal, combinan la documentación del período islámico con la cristiana[80]; la tesis del primero, entre otros aspectos, aporta ideas nuevas sobre la producción documental en los mundos cristiano e islámico medievales[81]. Las más recientes

[76] Se dan algunos de los ejemplos más importantes: H. Catarino, «O Algarve oriental durante ocupaçao islâmica»; R. Varela Gomes, *Silves (Xelb), uma cidade do Gharb al-Andalus*; S. Macias, *Mértola, o último porto do Mediterrâneo*; e I. C. Fernandes, *O castelo de Palmela*.

[77] M. Barroca, «Da Reconquista a D. Dinis», pp. 21-161; el mismo autor, en su monumental trabajo sobre epigrafía medieval portuguesa (*Epigrafia medieval portuguesa*) estudia también piezas con inscripciones en árabe.

[78] Ver por ejemplo, A. Borges de Melo, «Epigrafia árabe no Gharb».

[79] A. Sidarus y A. Rei, «Lisboa e o seu termo segundo os geógrafos árabes»; y A. Rei, *O Gharb al-Andalus em dois geógrafos árabes do século* VII-XIII.

[80] H. Fernandes, «Sociedade e economia nos campos»; y M. Santos Silva, «As cidades (séculos XII-XV)».

[81] H. Fernandes, «Uma cidade no imaginário medieval»; e Id., *Entre mouros e cristãos*.

monografías sobre ciudades y regiones del reino de Portugal en la Edad Media se ocupan igualmente del estudio del pasado islámico de esos lugares[82].

Los estudios sobre minorías se han desarrollado en las últimas décadas, sobre todo siguiendo la labor llevada a cabo sobre las comunidades judías[83]. Los trabajos sobre las comunidades mudéjares en Portugal empiezan a desarrollarse, en especial, a manos de Filomena de Barros, que estudió la aljama de Lisboa[84] y, recientemente, ha presentado una tesis sobre los mudéjares en Portugal, ya publicada[85]. Los moriscos portugueses, por su parte son estudiados por investigadores como Isabel Maria Drumond Braga[86].

Reflexiones finales

En comparación con España, el peso que al-Andalus tiene en Portugal es menor y su lugar en la historia de Portugal sigue sufriendo reajustes. Pero desde la década de los setenta —sin olvidar los inmensos avances del siglo XIX e inicios del XX— ha adquirido más importancia, se ha abierto el debate y se siente un intento de sintonía entre filólogos, arqueólogos e historiadores que, sin embargo, no deja de depender también de la producción científica reciente que se está haciendo en España, en Francia y en los centros de investigación americanos y anglosajones[87].

No hay, todavía, unanimidad con respeto a la importancia de al-Andalus, designación que, hay que decirlo, no todos los medievalistas utilizan y, mucho menos, la sociedad en general; al-Andalus y los términos derivados de este nombre remiten muchas veces a la gente, a una región del país vecino; no lo toman como algo suyo, como posiblemente perteneciente a su pasado. Pero los cambios de los últimos años son cada vez más sólidos.

La nueva generación de historiadores medievalistas siente la necesidad de recurrir a fuentes históricas de época islámica y aprovechan los datos recientes de la arqueología medieval. En muchas monografías locales se nota que los siglos de dominio islámico, que antes se despachaban con un par de líneas de texto, generalmente negativo en cuanto a sus protagonistas, son tratados, cada vez más, utilizando fuentes publicadas, generalmente traducidas. En los manuales de enseñanza media hay modificaciones positivas en la forma de tratar el tema. Al-Andalus ha adquirido una visibilidad mayor y, si antes se utilizaban únicamente imágenes de edificios de época islámica de Córdoba o

[82] A. Beirante, *Santarém medieval*; M. S. Alves Conde, *Tomar medieval, o espaço e o homens*. Estos son ejemplos de trabajos sobre ciudades y territorios cuyo pasado islámico no es olvidado, y con aportaciones de estudios de toponimia local e información de carácter arqueológico.

[83] M. J. Pimenta Ferro Tavares, *Os judeus em Portugal no século XIV*; Id., *Los judíos en Portugal*; e Id., «Judeus e mouros em Portugal dos séculos XIV e XV».

[84] M. F. Barros, *A comuna muçulmana de Lisboa*.

[85] Id., *Tempos e espaços de mouros*.

[86] I. M. R. Mendes Drumond Braga, *Mouriscos e cristãos no Portugaal quinhentista*.

[87] Como resultado de la estrecha colaboración entre investigadores de Portugal, España y Francia, véase la reciente publicación: S. Gómez Martínez (ed.), *Al-Andalus espaço de mudança*.

Granada —contribuyendo a crear la idea de que la herencia de al-Andalus sólo tiene que ver con los ciudadanos del actual Estado español— la mezcla de esas imágenes con cerámicas procedentes de excavaciones o imágenes de la mezquita de Mértola, por ejemplo, dan a esta temática un color también portugués, o quizás más ibérico meridional.

Por otro lado, los centros de investigación que preparaban funcionarios y técnicos para los territorios coloniales con población islamizada —como Mozambique y Guinea Bissau— siguen trabajando sobre el mundo islámico actual, de una forma general, dedicando especial interés a cuestiones estratégicas y político-militares, sin producción significativa para la historia y la cultura de al-Andalus, pero sin ignorar que, después de España, único país con el cual Portugal tiene fronteras terrestres, Marruecos es el país más próximo geográficamente.

Por otra parte, no es sólo el ambiente universitario, la libertad de discusión, la entrada de nuevas perspectivas de análisis del pasado lo que cambia; la gente cambia también. A partir de 1974 entran, en un Portugal que ha dejado de ser potencia colonial, musulmanes venidos de territorios de África (Guinea-Bissau y Mozambique); son sobre todo sunníes, pero hay también una fuerte comunidad ismailí[88].

El desarrollo económico de los últimos años ha traído a Portugal inmigrantes procedentes de algunos de esos territorios, pero también de países vecinos de las antiguas colonias y surgen en Portugal comunidades provenientes de Guinea-Conakry y Senegal, de India y de Pakistán[89]. Estos musulmanes, y los —todavía no muchos— portugueses conversos, revelan un interés por el pasado islámico del territorio portugués y van surgiendo referencias, algo mitificadas, a un pasado islámico medieval para el cual hay quienes se ofrecen como herederos y guardianes.

Por otro lado, hay ayuntamientos y regiones que, por su parte, reivindican esa herencia, en muchos casos recién descubierta. Y, si no hay aún una emigración de población procedente del norte de África, como ocurre en España y en Francia, por ejemplo, en el sur de Portugal ya se han afincado algunos pequeños núcleos de familias procedentes de Marruecos.

Así, hay condiciones para que se valore cada vez más lo que se encuentre, lo que se publique, lo que se divulgue sobre al-Andalus. A nivel universitario los vientos soplan de forma favorable a inversiones en esta temática, sintiéndose un interés creciente por asuntos que tengan que ver con el mundo árabe, islámico y el Mediterráneo en general. Y ese interés se relaciona también con el hecho de que Portugal, a mediados de los años setenta, regresó a sus fronteras medievales y redescubre, en el ámbito mediterráneo, parientes que había olvidado y con los cuales se buscan puntos de contacto común, antepasados comunes, dinastías comunes, lenguas comunes...

[88] Ver A. Coelho Prado, *Muçulmanos em Portugal.*

[89] Los inmigrantes venidos de Guinea Conakry llegan debido a su proximidad con Bissau; de India y Pakistán vienen en parte con motivo de la presencia portuguesa en el subcontinente asiático hasta 1961 y por la presencia de comunidades de esos países en Mozambique.

Este redescubrimiento pasa también por la sociedad, donde hay, en general, una curiosidad relacionada con estos temas, muchas veces mezclada con la búsqueda de lo exótico o de raíces míticas regionales o locales. Pero, como parte de ese interés es reciente, la predisposición para querer conocer las realidades de al-Andalus con una base científica dependerá no solamente del trabajo académico, sino también de todo lo que ocurra en la escena política internacional, con todos sus inimaginables reflejos.

AL-ANDALUS VU DE VALENCE

Pierre Guichard
Université Lumière - Lyon 2 - UMR 5648
Professeur émérite

Le « Pays Valencien » (País Valencià), dont les histoires se sont multipliées depuis les années soixante-dix, n'a pas, comme le souligne Antoni Furió, de délimitation naturelle ni d'histoire unitaire antérieure à la conquête chrétienne du XIII[e] siècle qui l'a créé[1]. La question des antécédents musulmans n'a pas, jusqu'à une époque relativement récente, été beaucoup posée pour elle-même. Le passé musulman de Valence intéressait surtout dans la mesure où avait subsisté sur place, après la Reconquête et jusqu'à l'expulsion des morisques, une importante composante démographique musulmane ou d'origine musulmane (après la conversion forcée du début du XVI[e] siècle), ou de façon ponctuelle en raison de la persistance, après la conquête et l'occupation chrétienne, de coutumes ou de traditions remontant à l'époque antérieure ou dont on supposait l'origine à cette époque, comme le célèbre Tribunal des Eaux. Les tout aussi populaires fêtes de *moros y cristianos* traduisent bien ce rapport ambigu des Valenciens avec les deux histoires, à la fois antagonistes et entre lesquelles on veut tout de même établir un lien, mais qui relève évidemment, à ce niveau, du folklore et non pas de l'histoire. Je n'ai pas la prétention d'effectuer une revue exhaustive de tout ce qui a pu être écrit dans ce qui s'est produit de livres ou de travaux sur l'époque musulmane — al-Andalus — telle que l'ont vue les Valenciens ou les historiens non valenciens qui sont partis du terrain valencien. Je n'aurais ni le temps, ni les compétences, ni à Lyon la documentation pour le faire. Je voudrais simplement essayer de poser quelques jalons concernant ce sujet, auxquels pourraient certainement s'en ajouter bien d'autres si l'on se penchait de façon plus approfondie sur cette question, évidemment liée au problème plus général du rapport centre-périphérie en Espagne.

Remonter trop loin dans le temps supposerait un énorme travail que je ne suis pas en mesure d'entreprendre. Il serait en effet intéressant de savoir de quelle façon les « intellectuels » valenciens antérieurs à l'époque contemporaine considéraient la période musulmane. Il faudrait pouvoir d'abord évaluer le niveau de

[1] A. Furió, *Història del País Valencià*, pp. 12-14 et 20. La rupture entre les deux périodes est bien marquée aussi par J. Fuster dans son *Nosaltres els Valencians* de 1962 (voir la p. 20 de l'éd. castillane de 1967).

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 183-193.

leurs connaissances générales sur celle-ci, ensuite leur aptitude ou désir de les appliquer au passé de leur patrie au sens étroit du terme, c'est-à-dire à Valence. Sur le premier point, il faudrait déterminer pour chaque ouvrage, texte ou chronique, l'idéologie ou les positions politico-religieuses de l'auteur, les sources sur lesquelles s'appuie l'auteur, sans oublier que c'est autour de l'expulsion des morisques que s'écrivent les principales œuvres d'histoire valencienne. C'est le cas des *Décadas de la historia de Valencia* de Gaspar Escolano publiées en 1610-1611, qui consacrent un certain nombre de pages à l'histoire musulmane de Valence, que, sous réserve d'un examen plus approfondi et au regard des titres des chapitres, on peut considérer comme l'envisageant largement du point de vue de la « perte de l'Espagne », puis de sa lente récupération par les rois chrétiens, sans oublier évidemment de longs passages consacrés au Cid[2]. L'histoire de l'époque musulmane n'est sans doute pas ignorée, et fait même parfois l'objet de développements consistants, mais elle n'est appréhendée que comme une sorte d'arrière-plan d'une histoire chrétienne qui est essentiellement celle de la Reconquête.

Qu'elle soit vue depuis Valence ne lui donne, semble-t-il, en dehors évidemment de traits locaux comme l'intervention du Cid, guère de spécificité, ni dans son dessein général, ni dans ses particularités. On le voit bien dans la *Corónica de los moros de España*[3], dont le titre semble à première vue annoncer une « histoire musulmane » de la Péninsule. En fait il n'en est rien : cet ouvrage, publié en 1618, a pour auteur un dominicain valencien qui a été très engagé dans la politique d'expulsion, et qui se soucie de rédiger « le dernier des grands traités justificatifs de l'expulsion des morisques ». « Valencien fervent, (qui) profite de toutes les occasions pour chanter les excellences de sa terre, de sa langue et de ses concitoyens », il dispose des mêmes instruments imparfaits que ses devanciers. Ainsi, sur la conquête arabe, s'appuie-t-il en toute bonne foi sur le célèbre faux de Miguel de Luna, la *Verdadera historia del rey don Rodrigo*, attribuée par son auteur à un hypothétique Abulcacim Tarif Abentarique, prétendu témoin de l'événement[4]. Il est évident, à seulement feuilleter cette épaisse chronique de plus de mille pages, dont le souci est pourtant véritablement historique[5], que le but de Bleda n'est pas d'écrire une telle histoire, et encore moins de chercher dans ce qu'il en sait ce qui pourrait éclairer spécifiquement le passé valencien.

La division même de son ouvrage montre bien quelles sont ses préoccupations : le livre I traite « du faux prophète Mahomet et des rois et califes qui lui ont succédé jusqu'à l'année 713 où commence la destruction de l'Espagne », le livre II traite de la « pérdida de España » et des débuts de sa restauration jusqu'à

[2] G. Escolano, *Década primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia*, livres II et III.

[3] J. Bleda, *Corónica de los moros de España*.

[4] Voir l'introduction à l'ouvrage précédent, par Bernard Vincent et Rafael Benítez Sánchez Blanco, aux pp. 24- 45 et 39.

[5] J. Bleda, *Corónica de los moros de España*, voir par exemple, p. 319, sa discussion sur les causes de la venue des Almoravides.

« la seconde entrée des Arabes », c'est-à-dire la venue de Mūsa b. Nuṣayr, alors que les livres III et IV traitent de la « restauration de l'Espagne », laissant au livre V l'histoire de la prise de Grenade et des guerres. C'est donc seulement en tant qu'ils représentent un danger, et que les chrétiens les combattent, qu'apparaissent les *moros*. On pourrait donner comme exemple le très bref passage consacré à l'année 1090 :

> *En el año mil y noventa se hizo el rey de Huesca tributario del Rey don Sancho, y fue el Rey en ayuda del Rey don Alfonso en la guerra que hazia a los Moros en el Reyno de Toledo. Y este mesmo año pobló a Estela*[6].

L'identité de ce « roi de Huesca » est de toute évidence ignorée ; il est déclaré tel parce que Huesca est alors la cible des attaques aragonaises, et non en raison d'une connaissance de l'histoire politique de la zone musulmane. Quant à Valence et sa région, elles ne sont mentionnées que comme le théâtre d'actions chrétiennes, celles du Cid en l'occurrence. Aucun détail de l'histoire propre de Valence n'est mentionné pour cette époque, ce qui aurait pourtant été théoriquement possible à partir de la *Primera Crónica general* dont l'auteur se sert[7].

On conviendra volontiers que ce qui précède est beaucoup trop rapide, peut-être caricatural, et que le thème de l'histoire musulmane de Valence antérieurement à la fin du XVIII[e] siècle mériterait une étude bien plus approfondie, qui démentirait peut-être ce qui vient d'être dit. Dans l'attente d'un tel travail, il ne me semble pas faux d'admettre que c'est surtout à partir du début du XIX[e] siècle que l'on a commencé à s'intéresser à une histoire propre de la Valence musulmane, d'abord en relation avec la question, très importante localement, des irrigations. Glick a bien exposé la nature des débats qu'amorce, dès les premières années du siècle, la défense du Tribunal des Eaux présentée par Francisco Javier Borrull devant les Cortès de Cadix en 1813, dans son *Discurso sobre la distribución de las aguas del Turia y deber conservarse el Tribunal de los Acequieros de Valencia*. Ce professeur de droit à l'Université de Valence se faisait à cette occasion l'avocat d'une juridiction particulière face au souci d'uniformisation exprimé dans la constitution de 1812. Le texte connut plusieurs éditions et sera réédité en 1831 sous le titre *Tratado de la distribución de las aguas del Turia*. Dans le texte initial, Borrull avait déjà défendu l'idée d'une origine arabe du système d'irrigation et jugé que celui-ci n'avait pu être créé que durant une période de paix et sous un pouvoir suffisamment puissant, c'est-à-dire sous le califat de Cordoue. Dans le *Tratado*, publié après la parution de l'*Historia de la dominación de los árabes en España* (1820-1821), il pense trouver la confirmation de sa thèse[8]. La question des aménagements hydrauliques valenciens devait être débattue dans l'historiographie valencienne tout au long du siècle. En 1823, le Français Jaubert

[6] *Ibid.*, p. 330.

[7] *Ibid.*, p. 340. On voit bien, par exemple, par comparaison, aux pp. 432-434, dans les paragraphes qu'il consacre à l'histoire post-almohade et à celle de la Grenade nasride, qu'il possède des informations qui auraient pu permettre de dessiner une « histoire de Grenade ».

[8] Voir sur tout cela l'étude de T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 149-174.

de Passa, qui était préalablement entré en rapport avec Borrull et avait abondamment séjourné dans la partie orientale de la Péninsule, publiait son *Voyage en Espagne dans les années 1816, 1817, 1818, 1819 ou recherches sur les arrosages*, qui sera traduit à Valence en 1844[9], et où il reprenait sans guère y ajouter la même thèse « arabe » des origines des canaux valenciens[10]. Les sociétés savantes jouent un rôle notable dans ces publications : le voyage de Jaubert de Passa avait eu lieu sous les auspices de la Société royale d'Agriculture de Paris, et à Valence, c'est la Sociedad Económica de Amigos del País qui offrit un prix pour la meilleure traduction du livre de Jaubert[11]. On peut y voir le témoignage de l'intérêt que ces problèmes suscitaient dans les milieux éclairés. Cette thèse « arabe », assez généralement acceptée par les auteurs s'intéressant à Valence au XIX^e siècle[12], trouva cependant des contradicteurs, dont le principal fut le Français Maurice Aymard[13].

C'est à la fin du XIX^e siècle que paraissent les travaux de Diaz Cassou sur les irrigations de Murcie[14], qui comportent d'intéressantes déductions faites à partir de la toponymie[15], et celui de Bellver et Cacho sur l'influence des Arabes sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de Castellón de la Plana[16]. Les controverses auxquelles cet ouvrage nettement « arabophile » donna lieu, donnent une idée des tendances idéologiques sous-jacentes : Roque Chabás, dans son périodique historique *El Archivo*, en fit une critique sévère : on pouvait difficilement admettre que les Arabes, « peuple apathique », aient réalisé des travaux dont les Romains n'auraient pas été capables, et que ceux-ci se soient transmis aux conquérants chrétiens, les deux sociétés ne s'étant guère mélangées[17]. La thèse d'une origine autochtone des réseaux valenciens était aussi celle du grand arabisant valencien Julián Ribera Tarragó dans un article publié dans la même revue dès 1889[18]. Le thème paraissait à ce dernier d'une importance suffisante pour qu'il y revienne en 1908 dans un article paru dans *El Almanaque de las Provincias*, très clairement intitulé : « El sistema de riego de la huerta de Valencia no es obra de los árabes[19] ». Il semble que l'importance de cette question des irrigations ait contribué à une certaine « popularisation » à Valence des thèmes liés à l'époque musulmane dans la région.

[9] F.-J. Jaubert de Passa, *Canales de riego de Cataluña y reino de Valencia.*

[10] T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 155-156.

[11] *Ibid.*, p. 345, note 19.

[12] *Ibid.*, pp. 156-162.

[13] M. Aymard, *Irrigations du Midi de l'Espagne* (voir T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 160-162).

[14] P. Diaz Cassou, *La huerta de Murcia* ; et Id., *Ordenanzas y costumbres de la huerta de Murcia.*

[15] T. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 162-164, fait bien ressortir l'originalité des vues de Díaz Cassou, qui suppose par exemple que les canaux secondaires portant des noms en « Beni- », indiquent que ces canaux amenaient originellement l'eau à des terres tribales.

[16] M. Bellver et V. del Cacho, *Influencia que ejerció la dominación de los árabes.*

[17] *El Archivo*, 4, 1890, p. 190.

[18] J. Ribera y Tarragó, « Mons parturiens », pp. 232-235.

[19] *El almanaque de las provincias*, repris dans ses *Disertaciones y opúsculos* (t. II, p. 312).

Très illustratif de l'intérêt pour un passé régional intégrant l'histoire musulmane locale est l'œuvre importante du *canónigo* de Denia Roque Chabás. Il n'y avait pas à Valence, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, comme à Grenade et à Saragosse, d'études arabes à l'université[20]. Mais le développement de l'histoire et l'intérêt pour l'histoire régionale commençaient à inciter des érudits à s'interroger sur le passé arabe de leur région natale. Ainsi est-ce pour une bonne part :

> Le désir d'illustrer la zone obscure de l'histoire arabe de l'Aragon (qui) poussa d'abord Codera à aborder le champ des études arabes. C'est à ce sujet qu'il consacre sa conférence inaugurale du cours de 1870-1871 à l'Université de Saragosse, mettant en lumière les principaux événements de la conquête musulmane de l'Aragon et de la Navarre[21].

Le développement d'un « arabisme » valencien soucieux d'éclairer des thèmes de l'histoire locale n'est pas sans rapports avec l'intérêt plus précoce que l'on vient de voir se développer chez l'Aragonais Codera. Celui-ci avait obtenu la chaire d'arabe à Madrid en 1874. Véritable génie, doté d'une capacité étonnante d'apprendre les langues et de connaissances techniques et scientifiques acquises durant l'une des phases complexes de sa formation, on sait qu'il prit rapidement l'initiative remarquable de créer chez lui sa propre imprimerie en caractères arabes, celle qui permit l'édition de la *Bibliotheca Arabico-Hispana* dont dix volumes parurent à Madrid (et Saragosse) entre 1882 et 1895.

Il reçut alors l'aide enthousiaste de quelques jeunes gens désireux d'apprendre l'arabe et de se former sous sa direction. Le plus connu est le Valencien Julián Ribera Tarragó (Carcagente, 1858-1934) déjà rencontré plus haut, mais on sait moins qu'il faut compter aussi parmi eux un autre arabisant originaire de la même région, Francisco Pons Boigues (1861-1899). Il provenait d'une famille de paysans très pauvres, mais ses dons intellectuels le firent remarquer par José Ribera, le père de Julián, puis par ce dernier, l'un et l'autre l'ayant aidé à poursuivre des études[22]. Les deux arabisants publièrent assez régulièrement, à la fin des années quatre-vingt, des articles sur des thèmes relatifs à l'histoire de Valence dans la revue valencienne de Roque Chabás, *El Archivo* (1886-1893), très significative de cet intérêt de l'époque à la fois pour un éclaircissement de l'histoire locale et pour l'intégration dans celle-ci de la période arabe[23]. Le volet « valencien » des deux arabisants, que l'on peut relever comme dénotant leur

[20] On sait que Codera, après des études à Grenade, occupe la chaire d'hébreu et d'arabe à l'université de Saragosse en 1868 (J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, p. 129).

[21] *Ibid.*, p. 131. Voir aussi pp. 135-136 (*« In the inaugural adress to the Academy of History [1879], Codera explains that his interest in Arabic was first aroused because he thought that in the Arabic chronicles he might find many facts pertinent to the history of Aragón. Since there was no professor of Arabic in Saragossa, he first atempted to learn that language by himself, but finally had to give up the atempt till later »*).

[22] M. Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, p. 190.

[23] Sur cette revue et les articles qui y furent publiés par les deux arabisants valenciens, voir le très utile article de C. Barceló Torres, « El Archivo ».

enracinement local, et bien qu'il ne constitue ni pour l'un ni pour l'autre la partie la plus remarquée de leur œuvre, est sans doute plus connu pour Ribera[24] que pour Pons Boigues[25]. J'avoue n'avoir jamais lu l'ouvrage d'A. Piles Ibars intitulé *Valencia árabe*, publié à Valence en 1901[26], dans la mesure où il a été, autant que je puisse en juger, totalement remplacé par les synthèses ultérieures de Manuel Sanchis Guarner et d'Ambrosio Huici parues ultérieurement.

Le premier de ces auteurs, dont les quelque 250 pages intitulées « Época musulmana » furent publiées en 1965 dans le premier volume (et seul publié, je crois), de l'*Historia del país Valencià* des Edicions 62 de Barcelone, était un linguiste et philologue spécialiste de catalan, connu en particulier pour des travaux sur le dialecte mozarabe[27]. Je ne conteste pas que cette synthèse honnête m'a été utile lorsque j'ai commencé à travailler sur Valence en 1966. Elle fait le point de façon plutôt correcte de ce que pouvait dire alors un non-arabisant de l'histoire musulmane de la région. Certains points d'histoire événementielle étaient assez bien développés, mais à cette date et compte tenu de la bibliographie disponible, on ne pouvait attendre une rénovation de bien des aspects qui auraient mérité de l'être. De nombreuses affirmations *a priori* peuvent maintenant surprendre, comme celle que j'ai déjà plusieurs fois relevée concernant les châteaux ruraux qui auraient « tous été élevés par les propriétaires des *latifundia* » et dont la possession était « héréditaire[28] ». Le travail souffre de ce fait de la comparaison avec d'autres monographies sur l'Andalus oriental rédigées antérieurement, comme la vieille et toujours utile *Historia de Murcia musulmana* (1901) de Gaspar Remiro, ou la très rénovatrice *Historia de Albarracín y su sierra* de Jacinto Bosch Vilá, parue en 1959, qui aurait pu apporter des suggestions utiles à Sanchis Guarner. Le fait que c'est un non arabisant qui rédigea ces pages illustre une certaine faiblesse de l'arabisme valencien.

Je ne sais pour quelles raisons, simplement circonstancielles ou d'une autre nature, ce n'est pas Ambrosio Huici Miranda, alors en pleine activité, qui fut chargé de cette partie sur l'histoire de Valence à l'époque musulmane. La car-

[24] Les articles « valenciens » de Ribera ont été repris dans ses *Disertaciones y opúsculos* (y figurent en particulier « Las tribus árabes en Valencia, et « La nobleza árabe valenciana », ce dernier titre correspondant à une série d'articles basés sur le dépouillement des recueils bio-bibliographiques parus dans la *Bibliotheca Arabico-Hispana*, à laquelle Ribera collabora activement, où sont étudiées de façon très intéressante et nouvelle les grandes lignées de juristes valenciens, préalablement parus dans les volumes de *El Archivo* de 1886 à 1890. Retiré dans sa province natale à la fin de sa vie, il publia divers articles sur la toponymie régionale (voir *Opúsculos dispersos*).

[25] Sur Pons Boigues, voir M. Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX*, pp. 189-195.

[26] Voir la brève notice qui lui est consacrée dans la *Gran Enciclopedia de la región valenciana*, t. VIII, p. 296. Il vit de 1856 à 1901. Ancien séminariste, partisan du carlisme, il a aussi rédigé une *Historia de la ciudad de Cullera*.

[27] *Gran enciclopedia de la región valenciana*, t. X, pp. 194-195 ; après des études en *Filosofia y Letras* à Valence, il fut capitaine dans l'armée républicaine, emprisonné quatre ans, puis professeur de langues dans l'enseignement secondaire à Majorque, puis à Valence, avant d'enseigner la linguistique à l'Université de cette ville (1976).

[28] M. Sanchis Guarner, « Época musulmana », p. 352.

rière du grand historien et arabisant valencien que l'on doit évoquer à la suite des précédents est assez différente des leurs, dans la mesure où l'histoire locale fut pour lui un aboutissement plutôt qu'un point de départ. À l'inverse des deux parcours que l'on vient d'évoquer, le sien n'a pas de rapport initial avec la région valencienne. Né à Huarte, en Navarre, en 1880, il se destine initialement à l'ordre des Jésuites et, après son noviciat, est envoyé étudier l'arabe et l'hébreu à l'Université Saint Joseph à Beyrouth en 1905-1907. À son retour il donne des cours de ces deux langues et de latin à l'Université de Deusto, achève une licence de *Filosofía y Letras* à Grenade, puis renonce à la prêtrise pour s'installer à Madrid, où il est en contact avec Asín Palacios. Entre 1909 et 1911, il mène des activités journalistiques qui l'amènent à s'intéresser beaucoup au Maroc, qui restera pour lui, comme l'écrit Emilio Molina López, « une référence permanente jusqu'aux dernières décades de sa vie ». Il obtient ensuite une place de professeur de latin à Baeza (1911), puis Valence (1912), à l'Instituto General y Técnico (Luis Vives). Entre 1913 et 1922, en liaison avec ses activités pédagogiques, il publie ses *Crónicas latinas de la Reconquista. Estudios prácticos de latín medieval* (1913), puis, également comme textes d'étude, sa célèbre *Colección diplomática de Jaime I el Conquistador*, en six volumes, à partir de ce moment « incontournables » pour l'histoire de Valence à l'époque de la conquête chrétienne.

Les mêmes années furent cependant aussi occupées par la publication à Valence de divers travaux et surtout textes concernant l'histoire générale musulmane de la Péninsule et du Maroc : *Estudio sobre la campaña de las Navas de Tolosa* (Valence, 1916), une édition et traduction du *l'Anónimo de Madrid y de Copenhague* (*Bayân*) [Valence, 1917], et la traduction du *Rawḍ al-Qirṭās* (Valence, 1918). Il crée sa propre imprimerie en 1920, et ouvre une librairie (ultérieurement Maraguat). Il adhère au parti *Izquierda Republicana* en 1934, mais y participera peu à partir de la radicalisation qui précède la guerre. Après la fin du conflit, il est cependant incarcéré et condamné à douze ans de réclusion, mais est en fait libéré au bout de deux ans, en 1941. Il se consacre ensuite pleinement à ses activités scientifiques, en liaison assez suivie avec les arabisants français Georges S. Colin et Évariste Lévi-Provençal, et avec la revue *Hespéris*, à laquelle il collabore, alors qu'il est peu inséré dans le milieu officiel de l'arabisme espagnol. C'est toutefois à l'Instituto General Franco de Tétouan que sont publiées entre 1952 et 1956 ses principales traductions : *al-Ḥulal al-Mawshiyya* (1952), *Bayān* (1953-1955), *Muʿdjib* (1955), et ses ouvrages les plus marquants : *Las grandes batallas de la Reconquista* (1956) et surtout *Historia política del imperio almohade* (1956-1957).

À partir de 1960, il publie de très nombreux articles dans la seconde édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, mais surtout, du point de vue qui nous occupe, se tourne bien plus qu'il ne l'avait fait jusqu'alors vers des préoccupations davantage liées à l'histoire locale. Il publie des articles de vulgarisation dans le quotidien valencien *Las Provincias*, et collabore avec Antonio Ubieto, qui vient d'être nommé professeur d'histoire médiévale à l'Université de Valence : c'est dans la collection « Textos medievales », dirigée par ce dernier, qu'il publie sa traduction des *Nuevos fragmentos almorávides y almohades* du *Bayān* (1963) et

celle du *al-Mann bi l-Imāma* d'Ibn Ṣāhib al-Ṣalā (1969), et c'est l'imprimerie créée par Ubieto, qui publie son *Historia musulmana de Valencia y su región. Novedades y rectificaciones*, en trois volumes, financés par l'*Ayuntamiento* de Valence (1969), ouvrage important, mais qui souffre quelque peu de l'âge de l'auteur, âgé de 90 ans, qui n'a sans doute pas pu lui donner la rigueur d'organisation dont il aurait été sans doute capable dix ou vingt ans plus tôt.

Du fait de la « marginalité » de son auteur par rapport à l'arabisme officiel de l'époque franquiste, l'œuvre considérable d'Ambrosio Huici, mort en 1973, n'a certainement pas eu, de son vivant, dans l'« orientalisme » et le médiévisme péninsulaires, la reconnaissance qu'elle aurait méritée. Sauf erreur (possible) de ma part, la seule chronique nécrologique qui lui ait été consacrée est celle qu'écrivit Pedro Chalmeta dans le *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* de 1974. Dans la réédition de l'*Historia política del imperio almohade* parue en 2000 à l'Université de Grenade, Emilio Molina López rend un bel hommage à l'importance et à la probité du travail de ce grand historien et arabisant. Mais ce n'est pas de ce point de vue que je le considère ici, mais de celui de son rapport à l'histoire musulmane valencienne. Comme je l'ai déjà souligné, Huici ne s'est tourné que tardivement vers cette dernière. Il souhaitait publier une traduction de *al-Ḥulla al-siyarā*, du grand *kātib* valencien Ibn al-Abbār, mais il n'eut pas le temps de le faire. Son *Historia musulmana* de Valencia apporte cependant, outre une histoire de Valence durant ses siècles d'histoire musulmane qui n'existait pas, une réinterprétation de certains points, en particulier de la période cidienne (à laquelle est consacré tout le second volume), utilement différente de la perspective quelque peu « hagiographique » présentée dans la classique *España del Cid* de Menéndez Pidal parue quarante ans plus tôt. Outre diverses rectifications chronologiques, la vision présentée par Huici de l'attitude des musulmans valenciens durant cette période est sensiblement plus « périphérique » et moins attachée à une revendication « panhispaniste » et « castellanocentrée » que celle du grand médiéviste castillan. Il s'agit cependant d'une histoire qui ne s'attache qu'aux faits politiques, ce dont on ne s'étonnera pas compte tenu de la chronologie de la vie de Huici, de sa formation et de ses intérêts.Avec Ambrosio Huici, que j'ai pu rencontrer à la fin de sa vie, on passe à une période que j'ai vécue et dans l'historiographie de laquelle je me suis trouvé impliqué[29]. Il m'est aussi difficile d'en dessiner clairement les linéaments que d'être à son égard totalement objectif, et je me contenterai de quelques indications rapides et sans doute bien trop superficielles. N'étant pas universitaire, et en l'absence d'un enseignement de l'arabe et de l'histoire musulmane à l'université de Valence, Huici n'eut ni véritable disciple ni successeur immédiat, bien qu'à cette époque, l'histoire arabisante ait continué à préoccuper un nombre restreint de chercheurs

[29] J'avoue n'avoir pas un souvenir aussi net que je le souhaiterais des deux ou trois rencontres que j'ai eues avec Ambrosio Huici à Valence en 1968-1969. Il m'avait accueilli très aimablement, et je sais qu'il répondit avec gentillesse à l'envoi de mon premier article sur « Valence aux deux premiers siècles de la domination musulmane » de 1969 en m'écrivant que celui-ci me faisait entrer dans le *« gremio de los arabistas españoles »*.

valenciens[30]. Si l'on se tourne vers les auteurs non valenciens, les premiers travaux du P. Burns ont commencé à paraître au début des années 1960, mais ils sont d'abord consacrés à l'histoire religieuse de la Valence de la Reconquête, jusqu'à son *Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction on a thirteenth-century Frontier* de 1967. C'est à partir de ce premier point de vue qu'il en vint à s'intéresser à la société musulmane saisie au moment de son passage sous la domination chrétienne, dans son *Islam under the Crusaders. Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*, publié en 1973. Mon propre cas n'est d'ailleurs pas très différent, dans la mesure où, ayant en 1966 commencé à travailler sur une thèse qui devait porter principalement sur les transformations sociales intervenues dans le royaume de Valence du fait de la conquête du XIII[e] et postérieurement à celle-ci, je ne me suis tourné que progressivement vers une recherche orientée bien davantage vers la compréhension des structures sociopolitiques qui caractérisaient l'époque musulmane.

Si je peux risquer une impression, sans doute très subjective, il ne me paraît pas y avoir eu dans ces années, dans des milieux universitaires valenciens que je n'ai d'ailleurs pas intensément fréquentés, d'intérêt particulier pour un renouvellement de l'histoire de Valence à l'époque musulmane. J'ai le souvenir d'une entrevue avec Felipe Mateu y Llopis à la Bibliothèque de Catalogne, à Barcelone, où il m'exprima plutôt son scepticisme quant à la possibilité d'apporter quoi que ce soit de nouveau ou d'intéressant dans ce domaine. Antonio Ubieto, qui occupait la chaire d'histoire médiévale, m'avait reçu aimablement et facilité l'accès aux fonds bibliographiques encore modestes qu'elle avait à gérer. On ne saurait sans injustice le taxer d'indifférence à l'égard de la période antérieure à la Reconquête, bien qu'elle ait été assez étrangère à sa spécialité ; il eut, on l'a vu, le mérite d'entretenir de bonnes relations avec Huici et de publier d'abord plusieurs de ses traductions[31], puis son *Historia musulmana de Valencia*[32]. Il était en revanche, si mes souvenirs sont exacts, peu intéressé par l'archéologie dont, vu la pauvreté des textes sur l'histoire régionale, on pouvait attendre quelque progrès des connaissances[33].

[30] Je pense en particulier à Carmen Barceló ; mais il faudrait entreprendre une étude bibliographique dont je suis bien incapable pour étudier de façon satisfaisante la période suivant immédiatement la mort de Huici. Les premiers articles de cette chercheuse dont j'ai connaissance sont « Algunas notas sobre la ciudad islámica de Valencia » et celui de 1978 cité plus haut qui constitue un dépouillement de la revue *El Archivo* (voir *supra* note 23).

[31] Celles des *Fragments almoravides et almohades du Bayān* (1963), du *Qirṭās* (1964), du *al-Mann bi l-imāma* (1969) ; on peut ajouter ultérieurement d'autres ouvrages qui témoignent de son intérêt pour l'histoire musulmane : en 1974, encore à Valence, la réédition du texte et de la traduction du *Naqṭ al-'arūs* d'Ibn Ḥazm par Seybold et Seco de Lucena, ou en 1984, aux mêmes éditions Anubar alors transférées à Saragosse, les deux volumes de *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano*.

[32] L'engagement et l'investissement personnel d'Ubieto dans cette publication furent, je crois, importants et méritoires.

[33] Il ne s'agit évidemment pas là d'un « reproche ». Mes propres interrogations étaient encore peu précises ; Ubieto était un enseignant actif et dynamique, qui m'a accueilli favorablement et donné des conseils utiles. En dehors de lui, je dois citer principalement, pour l'aide qu'ils m'ont

En dehors de cela, dans les années qui entourent la mort de Franco en 1975, et durant plus d'une décennie, le terrain de l'histoire médiévale valencienne fut, me semble-t-il, occupé surtout par d'autres préoccupations liées à la fin du franquisme et à la définition des autonomies. Dans ce contexte, les aspects idéologico-politiques l'emportèrent souvent largement sur les préoccupations proprement scientifiques. Au centre des questionnements et des oppositions se trouvait le problème de la continuité ou de la discontinuité du peuplement de la région valencienne avant et après la Reconquête, très lié à celui de la définition du valencien comme une variété d'un catalan importé par les conquérants, ou comme issu directement de la langue romane « mozarabe » locale que l'on aurait continué à parler majoritairement dans le pays durant l'époque musulmane. Cela en liaison étroite avec la définition du « Pays Valencien » comme l'héritier d'une culture profondément enracinée dans le terreau local, ou comme une partie intégrante d'un ensemble catalan étendu « de Salses à Guardamar ». Politiquement, cela correspondait d'un côté à des tendances « catalanistes » que l'on peut classer plutôt « à gauche », de l'autre à une orientation que l'on peut assimiler à une droite inclinée vers un « autonomisme » regardant plus volontiers vers Madrid que vers Barcelone[34]. L'histoire était volontiers invoquée à l'appui des thèses antagonistes, parfois avec le seul souci d'étayer une thèse. Le cas le plus insolite sera un étonnant ouvrage sur les mozarabes de Játiva paru en 1983, destiné à appuyer la thèse d'une « continuité sans rupture » des populations et de la culture autochtones, qui relève de bout en bout d'une grossière falsification des réalités historiques[35].

C'est dans cette ambiance politiquement et socialement tendue[36] que se déroule à l'intérieur de l'Université une crise grave dont le point de départ est un problème historique indirectement lié à l'histoire d'al-Andalus, et qui oppose à partir de 1975 le *catedrático* d'histoire médiévale à la plupart des enseignants de son département. Antonio Ubieto avait créé à Valence les éditions Anubar, destinées à publier des sources médiévales, parmi lesquelles, on l'a rappelé, plusieurs traductions de l'arabe. En 1975, il publie un livre qui eut un grand retentisse-

apportée et la dette que j'ai contractée à leur égard, José María Font Rius et David Romano à Barcelone, et Domingo Fletcher à Valence.

[34] L'un des points de fixation des oppositions fut la question du drapeau, les uns étant partisans du drapeau catalan, les autres de la bannière valencienne, où les bandes « sang et or » verticales de l'insigne catalan sont recoupées à leur base par une bande bleu clair horizontale (d'où l'appellation de « blavets » de ces derniers).

[35] J. Gironès García, *Los mozárabes valencianos.*

[36] Voir les quelques pages que A. Furió, consacre à cette période à la fin de son *Història del País Valencià* (pp. 629-633) ; il y évoque « *l'anticatalanisme visceral i agressiu, promogut pels estrategues de la discordia de la UCD i en la qual confluirien des dels sectors residuals del franquisme… i alguns valencianistes historics reconvertits fins a grups de reconoguda filiació feixista* », et la « *batalla en torne dels símbols, els noms del país i de la llengua, la senyera, l'himne* ». On n'oubliera ni les nombreux attentats qui eurent lieu durant cette période, ni que la tentative de putsch militaire de février 1981, marquée par l'occupation des Cortès par le lieutenant-colonel Tejero avec 450 gardes civils, avait pour chef le général Milans del Bosch, gouverneur militaire de Valence, qui y proclama l'état d'exception.

ment à Valence, ses *Orígenes del reino de Valencia. Cuestiones cronológicas sobre su reconquista*, à tel point qu'il fut réédité en 1976 (édition révisée) et 1977. Sans défendre une persistance des mozarabes jusqu'à la conquête chrétienne du XIII[e] siècle, l'ouvrage s'inscrivait en faux contre les thèses « catalanistes » concernant la langue[37]. Cela explique, semble-t-il, pour une bonne part son succès auprès des « valencianistes », puissants dans la presse conservatrice, et nombreux dans les classes moyennes et au niveau populaires prompts à revendiquer une identité valencienne spécifique menacée par le « pancatalanisme ». Dans ces milieux, et à la faveur de l'atmosphère facilement enfiévrée de ces années de l'immédiat postfranquisme, Ubieto acquit une grande popularité. Dans les polémiques souvent violentes qui suivirent, le département d'histoire médiévale fut identifié à Ubieto, et enrôlé dans la défense de positions que la plupart des enseignants ne partageaient pas, d'où une lettre datée du 7 mai 1977, que sept membres du département publièrent dans la presse pour se désolidariser publiquement des positions d'Ubieto[38]. Ce conflit devait conduire un peu plus tard Ubieto à quitter Valence pour Saragosse.

Je n'irai pas plus loin dans cette tentative de suivre la façon dont l'histoire d'al-Andalus a été vue depuis Valence. Plusieurs autres communications de ces journées traitent de questions qui m'intéressent et me concernent évidemment au premier chef, la réécriture de l'histoire d'Ignacio Olagüe, les Berbères dans l'historiographie espagnole, l'archéologie d'al-Andalus... questions qui m'ont particulièrement occupé à un moment ou à un autre. Mais il me semble qu'il vaut justement mieux laisser à d'autres le soin d'en traiter. Je n'ai voulu dans cette brève communication que présenter quelques notes et fournir quelques repères surtout chronologiques. Je ne peux que redire ce que j'ai dit dans l'introduction : il est bien évident qu'approfondir davantage, situer de façon plus pertinente les auteurs évoqués dans la vie culturelle et par rapport aux courants d'idées ou aux options politiques qui ont marqué la vie locale de leur temps, nécessiterait un temps et des possibilités documentaires dont je ne disposais pas.

[37] *« Se puede afirmar sin posibilidad de error que los idiomas hablados en el Reino de Valencia actualmente no son producto de un fenómeno de reconquista por parte de Jaime I »* (*Orígenes del reino de Valencia*, pp. 171-172).

[38] *« Los abajo firmantes, profesores del citado departamento de Historia medieval de Valencia, nos vemos precisados a decir que, partiendo de las premisas fundamentales en que se ha de basar toda investigación a) no partir de ideas preconcebidas ; b) decir siempre la verdad ; c) no ocultar datos, y d) rectificar, en caso de error o aparición de nuevos datos, discrepamos de algunas teorías del doctor Ubieto sobre la historia de Valencia »* (je remercie José Hinojosa Montalvo, professeur à Alicante, qui était parmi les signataires de la lettre, de m'en avoir fourni le texte et rappelé les circonstances).

DOS CALAS EN LA VISIÓN SOBRE AL-ÁNDALUS DEL ORIENTALISMO EUROPEO

A PROPÓSITO DE I. GOLDZIHER Y A. R. NYKL

Manuela Marín
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

La historia de al-Ándalus y, hasta cierto punto, sus relaciones con la historia de España, no han sido nunca un coto cerrado frecuentado únicamente por los arabistas españoles. La escuela científica que con mayor continuidad se ha ocupado de estos temas ha sido la francesa, de lo que es buena muestra el presente volumen de estudios, en el que varios autores se ocupan de ese tema. En el resto de las comunidades académicas europeas en las que se desarrolló con fuerza una tradición de estudios orientales a partir sobre todo del siglo XIX, la historia de al-Ándalus no despertó, sin embargo, un interés tan constante, aunque siempre haya de señalarse la muy notable excepción del holandés Reinhard Dozy (1820-1883), cuya obra ejerció una influencia muy importante tanto en su tiempo como en épocas posteriores y que sólo dejó de citarse como referencia canónica tras la aparición de la de Évariste Lévi-Provençal.

Por otro lado, si bien la figura de Dozy es, por la amplitud y profundidad de su aportación, difícilmente equiparable a la de otros orientalistas contemporáneos o de las generaciones siguientes, no ha de olvidarse que en el período que va de finales del siglo XIX hasta mediados del XX, hubo nombres señeros en ese campo que también se ocuparon de temas andalusíes, con mayor o menor frecuencia e intensidad, como el portugués David Lopes (1867-1942)[1], el ruso Ignati Krachkovski (1883-1951)[2], el suizo Arnald Steiger (1896-1963)[3], el húngaro Ignaz Goldziher (1850-1921) o el checo (luego nacionalizado norteamericano) Alois R. Nykl (1885-1958).

[1] Sobre el cual, véase en este mismo volumen, F. Branco Correia, «Al-Andalus en la historiografía portuguesa (del siglo XIX a inicios del XXI). Un breve intento de sistematización», pp. 163-182.

[2] I. Krachkovski publicó dos artículos en los primeros números de *Al-Andalus*: «Une anthologie magribine inconnue à Leningrad», 2, 1934, pp. 197-205; y «Un manuscrito de las "Laṭā'if al- ḏajira" de Ibn Mammatī en Leningrado», 3, 1935, pp. 89-96. Mucho después, en 1954, la revista publicó una nota de la redacción, «Alusiones españolas en el libro autobiográfico de Ignacio Kratchkovsky», aclarando alguna de las referencias a temas andalusíes contenidas en las memorias del orientalista ruso.

[3] G. Bossong, «Arnald Steiger».

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 195-212.

En las páginas que siguen, voy a ocuparme de la relación que puede detectarse, en la obra de estos dos últimos autores, tanto con la historia de al-Ándalus como con el arabismo español de sus respectivas épocas.

Comparten ambos alguna característica común: provienen, en efecto, de un orientalismo situado en la periferia de la gran tradición europea creada en Francia, Alemania e Inglaterra, como lo estaba también la escuela del arabismo español. Esta condición de «periféricos» es, por otra parte, de muy distinto carácter en cada caso, y no sólo por razones geográficas, como se verá después. Un segundo punto de contacto entre Goldziher y Nykl puede hallarse en que ambos mantuvieron relaciones continuadas con sus colegas españoles, por correspondencia epistolar o añadiendo a ella el conocimiento y trato personales.

Las diferencias que les atañen son, no obstante, mucho mayores. Al-Ándalus y la literatura andalusí fueron el objeto principal de la actividad científica de Nykl, pero para Goldziher no pasaron de ser un tema muy secundario en sus intereses de estudio; aun más, mientras que Goldziher sigue siendo considerado el auténtico fundador de los estudios científicos modernos sobre el mundo árabe-islámico, a los que dotó de una metodología que sigue siendo válida en muchos aspectos, pocos recuerdan en la actualidad a Nykl, cuya obra ha sido superada ampliamente por quienes continuaron el camino que él abrió. Estas diferencias no impiden, sin embargo, que sea de interés estudiar sus visiones de al-Ándalus, contrapuestas y de muy distinto carácter, y que son reflejo, a su vez, de posiciones historiográficas que todavía hoy tienen continuidad.

Ignaz Goldziher (1850-1921)

La figura de Goldziher ha sido muy estudiada y existe sobre él una considerable bibliografía[4], que ha reconstruido su vida y su obra con gran detalle; la existencia de un diario personal, publicado en 1978 por Alexander Scheiber, y de su voluminosa correspondencia, conservada en la Academia Húngara de Ciencias, ha contribuido a hacer de Goldziher uno de los orientalistas europeos mejor conocidos. Por tanto, me limitaré a dar un resumen muy breve de su biografía.

Goldziher pertenecía a una familia húngara de origen sefardí. Nacido en 1850, dio muestras de una gran precocidad intelectual (publicó su primer estudio a los 12 años) y se educó en las universidades de Budapest, Berlín, Leipzig, Leiden y Viena. En 1873 el gobierno húngaro le envió en viaje de estudios a

[4] Son fundamentales a este respecto los trabajos de Lawrence I. Conrad: «The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher»; «The Dervish's Disciple»; «The Pilgrim from Pest»; e «Ignaz Goldziher on Ernest Renan». He utilizado además: A. S. Yahuda, «Die Bedeutung der Goldzieherschen Bibliothek für die zukünftige hebräische Universität»; B. Heller, *Bibliographie des ouvrages de Ignace Goldziher* (que incluye «In Memoriam Ignace Goldziher», de L. Massignon, publicado antes en *Revue de l'histoire des religions*, 1922); J. de Somogyi, «My Reminiscences of Ignace Goldziher»; R. Simon, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship*; R. Patai, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary*; I. Ormos, «Ignaz Goldziher's Invitation to the Egyptian University»; y E. Apor e I. Ormos (eds.), *Goldziher Memorial Conference*.

Oriente y residió durante dos años en El Cairo —donde estudió en al-Azhar—, Beirut y Damasco. Sus expectativas profesionales eran muy elevadas y se le había prometido una cátedra de filología semítica en la universidad de Budapest. Las circunstancias políticas internas en Hungría y la discriminación, abierta o encubierta, a que se sometía a las personas de origen judío, frustraron esa opción, y Goldziher tuvo que aceptar, para sobrevivir, el cargo de secretario de la comunidad judía Neolog (conservadores reformistas) de Pest, en el que permaneció durante 30 años. Aunque a partir de 1905 pudo por fin ejercer la docencia en la universidad, el hecho es que escribió gran parte de su inmensa obra mientras trabajaba como administrativo, recogiendo los materiales durante el año y dedicando sus vacaciones de verano a la redacción definitiva. Nunca aceptó las numerosas ofertas que se le hicieron para ocupar cátedras en las universidades europeas más prestigiosas —Heidelberg o Cambridge—, donde hubiera podido dedicarse exclusivamente a la docencia o la investigación, ya que consideraba que si la ciencia no tiene patria, los científicos sí, y Goldziher tenía muy claro que él pertenecía a la nación húngara: se definía a sí mismo como un «transdanubiano» de religión judía. Por la misma razón no aceptó, al final de su vida, trasladarse a Jerusalén[5].

¿Cuáles fueron las relaciones de Goldziher con los arabistas españoles?

En la necrológica que García Gómez dedicó a Asín[6] se hace notar que el entonces joven investigador se carteaba con Goldziher desde Zaragoza (desde donde Asín se trasladó a Madrid en 1903, al ganar la cátedra de árabe que había desempeñado Codera hasta entonces). En compañía en un caso de Codera y en otro de Ribera, Asín participó en los congresos de orientalistas celebrados en Argel (1905) y en Copenhague (1908)[7], a los que también acudió Goldziher. Estas relaciones personales y epistolares se hacen notar de modos diversos. Por ejemplo, el ejemplar de la obra de Asín *Algazel. Dogmática, moral, ascética*[8] que se conserva en lo que fue «Legado Asín» (actualmente en la biblioteca del Instituto de Filología, CSIC), hay numerosas anotaciones marginales de mano del propio autor. En una de ellas se lee:

> Goldziher me dice que los enemigos de Algazel le echaron en cara esta tesis optimista[9].

En la necrológica de García Gómez se menciona igualmente que:

[5] Véase J. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 15. En esos años se estaba constituyendo la Universidad Hebrea de Jerusalén, cuya construcción se inició en 1918; se inauguró oficialmente en 1925 (www.huji.ac.il [consulta 17 de febrero de 2006])

[6] «Miguel Asín Palacios (1871-1944)», p. 272.

[7] *Ibid.*, p. 276. En este congreso Asín presentó una comunicación sobre la lógica de Ibn Tumlūs, publicada después en la *Revue tunisienne* (1909). Se refiere a ello en el prólogo a su edición y traducción del texto, *Introducción al arte de la lógica*, pp. IX y XI, nota 1. Véase también J. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 14.

[8] Con prólogo de Menéndez y Pelayo, Zaragoza, Tip. y Lib. de Comas Hermanos, 1901. Esta obra procede de la tesis doctoral de Asín, presentada en 1896.

[9] *Ibid.*, p. 315.

> En un ejemplar, que se guarda en su biblioteca[10], de la obra de Goldziher, *Le livre de Mohammed ibn Toumert, Mahdi des Almohades* (Alger, Fontana, 1903), se encuentra, marcado por Asín, un pasaje(p. 69, nota 2), que dice: «*Il serait très désirable que l'on réunit les théories attribuées aux Masarrites...*». He aquí la probable génesis del estudio de Asín, que llenó los deseos de Goldziher con tales dotes de escrupulosidad, intuición y claridad, que no han podido ser superadas.

Goldziher recibió, enviado por su autor, el ejemplar de *Algazel. Dogmática, moral, ascética*, del que publicó una extensa reseña en la revista *Deutsche Litteraturzeitung*[11]; por su parte, Asín reseñó el artículo de Goldziher «Die Su'úbijja unter den Muhammedanern in Spanien»[12] y su obra *Le livre de Mohammed Ibn Toumert, mahdi des almohades*. Ambas reseñas aparecieron en la *Revista de Aragón*, empresa cultural de tintes regionalistas que dirigían Julián Ribera y el catedrático de historia de la Universidad de Zaragoza Eduardo Ibarra (1866-1944); en ella participó Asín muy activamente[13]. Algunos años después, en 1914, Goldziher publicó un breve artículo titulado «Ibn Barrağān», que empieza haciendo alusión al *Abenmasarra* de Asín y su contenido[14]. En 1917, en plena Guerra Mundial, Goldziher fue elegido miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia.

Puede observarse, por tanto, que Goldziher mantuvo una relación fluida y constante con los arabistas españoles, especialmente con Miguel Asín Palacios, cuyos temas de investigación no estaban muy alejados de los suyos propios.

Esta relación se puede documentar mucho más ampliamente gracias a la correspondencia de Goldziher a la que se ha hecho referencia más arriba, y que se conserva en la actualidad en la Academia de Ciencias de Hungría, gracias a la donación de su hijo Karl[15]. En esa colección se conservan 40 cartas de

[10] Este ejemplar se encuentra actualmente en la biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes (CSIC) de Granada.

[11] Leipzig (30 de noviembre de 1901), pp. 3025-3029. En la reseña, bastante crítica, Goldziher hace notar algunos errores y la ausencia de bibliografía europea.

[12] *Zeitschrift der Deutschen Mörgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, 53, 1899, pp. 601-620.

[13] Sobre esta revista, J.-C. Mainer, *Regionalismo, burguesía y cultura*. La reseña del artículo apareció en *Revista de Aragón*, 3, 1902, pp. 410-411, sin título y en la sección de notas (quizá por eso no aparezca en la bibliografía de Asín preparada por P. Longás y publicada en *Al-Andalus*, 9 [1944], pp. 293-319); la del libro, en el nº 6, 1904, pp. 498-506, bajo el título «Origen y carácter de la revolución almohade». En esta reseña, muy positiva, Asín añade información sobre autores andalusíes y expresa una cierta reserva sobre la orientación general del trabajo de Goldziher: «Críticos impacientes echarán de menos en el cuadro bosquejado un estudio real y objetivo de la génesis del movimiento almohade que no puede explicarse solamente por el pensamiento de Abentumart y por los motivos que éste pretextó para su empresa: dirán que una revolución política obedece siempre a causas sociales cuya complicada trama no puede desempeñar la simple explicación del aspecto teológico del problema, aspecto el menos influyente quizá en la psicología de las multitudes, aunque éstas sean apasionadísimas por los bizantinismos escolásticos».

[14] *ZDMG*, 68, 1914, pp. 544-556.

[15] Según L. I. Conrad, «The Pilgrim from Pest», p. 148, nota 5: «*Goldziher kept his own correspondence in a elaborate filing system organised by country and then subdivided according to*

Asín Palacios, fechadas desde 1901 hasta 1920 (un ano antes de la muerte de Goldziher), cartas que constituyen un documento inapreciable para estudiar las relaciones científicas y en algunos casos, personales, de ambos sabios. En estas cartas de Asín se observa el constante intercambio de informaciones bibliográficas, de textos que podían ser de interés para sus trabajos respectivos, de datos nuevos recogidos en sus lecturas o de ejemplares de sus libros y separatas de artículos. Escritas primero en español y, a partir de 1906, en francés, Asín no duda en pedir a Goldziher orientación para sus trabajos, como el que dedicó a los masarríes; solicita su colaboración para el *Homenaje* a Codera[16], envía a Goldziher noticias de Massignon durante la Primera Guerra Mundial o le pide, sin éxito, una reseña de su *Escatología*[17].

Cuando esta comunicación epistolar se estableció, en los comienzos del siglo XX, Asín empezaba su carrera científica, pero Goldziher había publicado varias de sus obras más importantes y gozaba de una indiscutible reputación internacional. Entre estos trabajos, había algunos que tenían una relación directa con la historia andalusí, como los ya citados, a los que habría que añadir sus estudios sobre los zahiríes[18] y los almohades[19], por no mencionar sus monumentales *Muhammedanische Studien*[20], que habrían de transformar el panorama del orientalismo europeo moderno. Sin embargo, aquí quisiera llamar la atención sobre otro trabajo de Goldziher que versa expresamente sobre al-Ándalus y que ni Asín, ni otros orientalistas españoles y europeos de esta época pudieron conocer, al tratarse de un texto publicado en húngaro.

El original apareció en 1877[21]; había sido un discurso pronunciado en la Academia de Ciencias de Hungría el 13 de noviembre de 1876 en ocasión de haber sido nombrado miembro correspondiente de esa institución. Con el título «The Spanish Arabs and Islam» lo publicó en inglés, en 1964, el discípulo de Goldziher Joseph de Somogyi[22]. Casi simultáneamente lo tradujo al español

individuals». Partes de esa correspondencia han sido publicadas: A. SCHEIBER, «Max Nordaus' letters to Ignace Goldziher»; P. S. VAN KONINGSVELD, *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaf*; L. HANISCH (ed.), *«Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlech»*; I. ORMOS, «The Correspondence of Ignaz Goldziher and Max Herz». La obra de R. SIMON, *Ignác Goldziher*, contiene una selección (89 cartas) de la correspondencia entre Goldziher y Nöldeke.

[16] Finalmente, Goldziher no participó en el *Homenaje* a Codera, que se publicó en Zaragoza, 1904; véase M. J. VIGUERA, «Al-Andalus prioritario», p. LXV y LXXIV.

[17] Preparo en la actualidad la edición del epistolario Asín-Goldziher.

[18] *Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884.

[19] «Materialen zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Afrika», *ZDMG*, 41, 1887, pp. 30-140.

[20] Halle, 1889-1890.

[21] B. HELLER, *Bibliographie des ouvrages de Ignace Goldziher*, nº 65 (*A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlódése történetében összehasonlítva a keleti arabokéval* [*La place des Arabes de l'Espagne dans l'histoire de l'évolution de l'Islam, comparée à celle des Arabes de l'Orient*]). El texto húngaro ha sido reimpreso en I. GOLDZIHER, *Az arabok és az iszlam*, t. I, pp. 141-220.

[22] *The Muslim World*, 53, 1963, pp. 5-18, 91-105, 178-184, 281-286; y 54, 1964, pp. 27-38. Se reimprimió en I. GOLDZIHER, *Gesammelte Schriften*, ed. J. DE SOMOGYI, t. I, pp. 370-423. Véase R. PATAI, *Ignác Goldziher and his Oriental Diary*, pp. 88-95.

Félix María Pareja, que lo publicó como texto inaugural de las Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos, celebrado en Córdoba en 1962[23].

Aunque no tuviera repercusión, evidentemente, entre los arabistas españoles contemporáneos, el estudio de Goldziher merece que se le dedique atención y se reflexione sobre su visión de la historia de al-Ándalus. Ha de tenerse en cuenta, por otra parte, la advertencia que hacía Pareja al presentar su traducción:

> No debe ponerse en olvido que éste data de los primeros años de su actividad científica; que fue leído en 1876; y que si en ciertos puntos su erudición, admirable para su edad de veintiséis años, se adelantaba a su tiempo, no en vano han pasado desde entonces más de ochenta años, casi un siglo, en que los estudios islámicos, debido en parte a su poderoso impulso, han realizado ulteriores progresos[24].

Añádase a ese casi siglo los más de cuarenta años que nos separan del Primer congreso de Estudios Árabes e Islámicos y se comprenderá que se trata de un texto que en la actualidad podría casi examinarse como una curiosidad arqueológica.

Pero su lectura no carece hoy día de interés. Bien es cierto que muchas de sus observaciones han sido superadas por la acumulación de nuevos textos editados desde 1876 (prácticamente, las dos únicas fuentes de carácter andalusí que cita Goldziher son *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī y *al-ʿIqd al-farīd* de Ibn ʿAbd Rabbihi). Sin embargo, el planteamiento inicial de su argumentación es digno de ser destacado: para Goldziher, la estima general en que europeos y árabes tienen a la cultura andalusí, a la que consideran superior en muchos casos a la del islam oriental, carece de base. Todo el texto se dedica, por tanto, a desmontar a esa idea y a proponer la contraria. Al hilo de su argumentación encontramos a menudo apreciaciones superadas por la investigación actual; así, la caracterización del malikismo como la escuela jurídica más opuesta al progreso y la tolerancia, la de carácter más formalista y menos abierto a las circunstancias cambiantes de la historia[25]. Otras de las opiniones de Goldziher llaman la atención, en cambio, por su actualidad. Al comentar el texto de Ibn Ḥawqal sobre lo muy cumplidores que son los andalusíes en materia de religión, Goldziher hace notar que:

> Precisamente, este mayor rigor en la práctica religiosa es la característica que ordinariamente queda fuera del cuadro cuando en la crítica sobre el islam occidental, incluyendo el de al-Andalus, nos hallamos a cada paso con la opinión de que en él prevalece una amplia tolerancia y poco rigorismo, falta de espíritu en las prácticas religiosas, y que la teoría

[23] *Actas Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*, pp. 3-77.

[24] *Ibid.*, p. 2.

[25] Varios años después Goldziher, al estudiar el desarrollo del *ẓāhirismo*, se refería a los ulemas del Occidente islámico en términos muy parecidos, llegando a la conclusión de que fue precisamente el carácter rígido y apegado a la tradición del Islam andalusí el que explica en buena parte la aparición de una personalidad como la de Ibn Ḥazm (I. Goldziher, *The Zahiris*, pp. 108 y 156; véase también *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, pp. 22 *sqq.*)

> de la religión se halla mucho más influida que en Oriente por ideas filosóficas y por una ideología libre de las trabas del dogmatismo[26].

Esta pretendida «tolerancia» del islam andalusí, como bien se sabe, es una idea que ha resurgido en los últimos tiempos, y no tan últimos, en contextos muy varios, generando polémicas que siguen todavía vivas y que, en general, sólo contribuyen a distorsionar el conocimiento histórico en torno a al-Ándalus.

Volviendo a la argumentación de Goldziher, su caracterización de los dos ámbitos islámicos, el occidental y el oriental, se basa en que en el primero de ellos predominó la tendencia conservadora del islam, mientras que en el segundo lo hizo la «evolucionista». Ello se debió, continúa Goldziher, a que en Oriente los árabes se encontraron con una civilización superior que asimilaron y en la que se integraron, mientras que en el norte de África sólo hallaron a los «rudos bereberes», inferiores a los árabes recién llegados. A España —Goldziher nunca habla de al-Ándalus— llegaron primero árabes de Medina; los sirios que llegaron después, con los omeyas, y que representaban al partido de La Meca, fueron aristócratas y militares. Los bereberes, por su parte, se inclinaron hacia la sencillez patriarcal de la escuela de Medina. Todo lo cual explica el éxito de la escuela mālikí en al-Ándalus y el norte de África, ya que se trata de la escuela más rigorista, que se basa en las costumbres de los árabes nómadas y que, por tanto, no tiene en cuenta las necesidades de la vida urbana y el contacto pacífico con sociedades extranjeras.

Entre los argumentos finales que ofrece Goldziher en esta caracterización de la oposición Oriente/Occidente islámicos está uno de carácter etnológico: los árabes, afirma, no están hechos para las ciencias —en Oriente, filósofos y científicos son persas— y los bereberes, menos aún. Fue el islam lo que potenció el progreso del pensamiento científico, pero sólo en su vertiente oriental, donde los árabes se mezclaron con los persas; en la occidental no se produjo esa asimilación etnológica y espiritual, porque la amalgama con los bereberes no implicaba la asimilación de elementos extraños intelectualmente superiores[27].

No se puede dejar de mencionar otro de los aspectos en los que Goldziher advierte la superioridad de Oriente sobre Occidente, porque se trata, precisamente, del territorio al que Asín dedicó gran parte de su producción. Para Goldziher, el sufismo tardó en penetrar en al-Ándalus y el norte de África y allí fue visto siempre con desconfianza. Cuando por fin se difunde, lo hace de modo diferente al oriental, engarzado en conexiones con tendencias políticas y alimentando las supersticiones del pueblo. Ibn ʿArabī, afirma Goldziher, no era tanto un verdadero místico como «un espiritista y un embaucador que con propósitos egoístas se aprovechaba del ánimo crédulo y supersticioso de los

[26] I. Goldziher, «Los árabes españoles y el islam», p. 17. En su comentario al texto de Goldziher, R. Simon (*Ignác Goldziher,* p. 91) atribuye esta opinión generalizada en Occidente al contagio del romanticismo representado por obras como las de Washington Irving o Chateaubriand *(Les aventures du dernier Abencérage)*. El tema es mucho más complejo, sin embargo.

[27] I. Goldziher, «Los árabes españoles y el islam», p. 71.

andalusíes»[28]. En este punto, es inevitable alegrarse de que Asín no llegara a conocer este texto, tan poco acorde con sus propias apreciaciones de la mística islámica y en especial de Ibn ʿArabī. Justo es decir, por otro lado, que esta descalificación del místico murciano es paralela, en las apreciaciones de Goldziher, a la que dedica a los derviches que pudo conocer en Estambul durante su viaje a Oriente, y que su idea del islam, así como su simpatía por esta religión, le alejaban de cualquier manifestación de exagerada religiosidad o teñida de lo que a su parecer no eran sino manifestaciones de ignorancia y superstición[29].

Como es sabido, Goldziher tenía por costumbre redactar y publicar sus trabajos en húngaro. En una etapa posterior los traducía y publicaba en alemán, a menudo aumentando considerablemente su aparato crítico[30]. El estudio sobre «los árabes en España», como otros más, nunca pasó a esa segunda fase, quizá, en este caso concreto, porque Goldziher no volvió a interesarse por ese tema o porque no lo considerase de calidad suficiente para difundirlo entre sus colegas europeos[31].

Pero también es posible que hubiera otras razones. El mismo año de 1876 se publicó en Leipzig el primer gran texto de Goldziher, su estudio sobre la mitología entre los hebreos[32], en el que refutaba las teorías de Renan sobre las diferencias entre el «genio de los arios» y el «genio de los semitas», un tema al que habría de volver en varias ocasiones. En la misma línea de argumentación se sitúa el estudio sobre al-Ándalus, en el que su autor insiste sobre algunos de sus temas predilectos. Goldziher reducía —sin duda exageradamente— el papel de los árabes en la construcción de la civilización islámica, ya que consideraba inaceptable, por ahistórica, la idea de Renan de que se pudieran identificar determinadas categorías culturales con grupos étnicos concretos[33]. Es evidente que a pesar de esta firme oposición a las teorías de Renan, el propio Goldziher incurre en una categorización no muy diferente respecto a árabes y bereberes; en cambio, su valoración de la formación temprana del islam, la asimilación de formas culturales ajenas a las árabes, la evolución y transformación de la primitiva sociedad islámica siguen manteniendo su vigencia.

[28] *Ibid.*, p. 76.

[29] L. Conrad, «The Dervish's Disciple», p. 239, cita pasajes del «diario oriental» de Goldziher, en los que se refiere por ejemplo a los derviches de Estambul como miserables embaucadores «*"miserable God-swindle" unworthy of believers acting "in the name of Allah the all-merciful and the all-compassionate"*». También censura la *ṣalāt al-tarāwīḥ* de Damasco y la ignorancia de muchos musulmanes sobre su religión. Según Conrad, estas apreciaciones se deben relacionar con la censura de Goldziher a determinados aspectos de la práctica del judaísmo de su tiempo, muy formalista y rígido.

[30] Así sucedió con *Muhammedanische Studien* y otros muchos títulos, ver L. Conrad, «Ignaz Goldziher on Ernest Renan», pp. 164-65.

[31] A pesar de su enorme reputación internacional, Goldziher padecía una gran inseguridad acerca de su trabajo y dudaba mucho antes de decidirse a entregar sus textos a la imprenta (*Ibid.*, p. 164).

[32] *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwikkelung*, Leipzig, 1876 (B. Heller, *Bibliographie des ouvrages de Ignace Goldziher*, nº 62).

[33] L. I. Conrad, «Ignaz Goldziher on Ernest Renan», pp. 151-153.

De la interpretación de Goldziher sobre la historia de al-Ándalus, sobresale a nuestros ojos su veredicto final:

> Hemos presentado, para su contraste, las dos ramas geográficas del islam, la del este y la del oeste. Habiendo establecido la mutua comparación del lugar que ambas ramas ocupan en la historia del pensamiento religioso y de la vida intelectual, y en la del progreso de la ideología musulmana, los laureles de la victoria deben concederse a la rama oriental del islam[34].

Sin llegar a abrazar este belicoso símil, no habría estado de más que quienes construían —o construyen— el mito del «esplendor de al-Ándalus» hubieran sido conscientes de la diferente evolución histórica del Oriente y el Occidente islámicos, en lo que se refiere, sobre todo, a la vida intelectual, mucho más desarrollada y compleja en Oriente, que fue siempre el modelo seguido por los sabios o literatos andalusíes.

Alois Richard Nykl (1885-1958)

Se ha indicado antes que Goldziher y Nykl tenían un par de cosas en común. Sin embargo, nada es más diferente que sus respectivas trayectorias científicas y personales, como se verá a continuación. Daré la biografía de Nykl con algo más de detalle que la de Goldziher, ya que se trata de un personaje mucho menos conocido y estudiado[35].

Nykl se educó en Praga, donde abrazó fervientemente la causa del nacionalismo checo. En 1903, cuando tenía 18 años, abandonó su tierra natal y pasó dos años estudiando en Suiza y Alemania; en 1905 emigró a Chicago. Nunca volvería a residir definitivamente en Checoslovaquia.

Tras una breve estancia en Norteamérica, Nykl pasó dos años en Méjico y viajó luego a Egipto, donde residió otros dos años. En 1911 se instaló en Japón, donde se ganó la vida como director de la revista del Club Japonés del Automóvil; su primer libro publicado fue, de hecho, una guía de Japón para conductores, con un glosario de términos automovilísticos en inglés, alemán, francés y japonés. De nuevo en Estados Unidos, se doctoró en la Universidad de Chicago en 1921 y consiguió un año después la nacionalidad norteamericana.

Inició entonces una carrera académica que combinó con largos viajes de estudios. En 1922 estuvo por primera vez en España; en 1925 y 1926 hizo trabajo de campo lingüístico en Méjico; y a partir de 1929 pasó tres años viajando por España, los países árabes del Mediterráneo, Turquía y los Balcanes, gracias a una subvención del Oriental Institute de Chicago. En la década de los años 30 del siglo xx Nykl continuó viajando por Europa, aunque seguía vinculado al Oriental Institute. En enero-febrero de 1936 y en enero-junio de 1940 dio una

[34] I. Goldziher, «Los árabes españoles y el islam», p. 77.

[35] Tomo los datos de la biografía de Nykl de V. Honsa, «In Memoriam. Alois Richard Nykl»; y E. J. Webber, «Alois Richard Nykl».

serie de conferencias en la Escuela de Estudios Árabes de Granada[36]. También en esos años hay que situar una larga estancia en Portugal[37].

Entre 1941 y 1944 Nykl ejerció la docencia en Harvard, donde enseñó español y portugués. Por razones que probablemente tenían mucho que ver con su carácter difícil y su afición a las polémicas científicas y personales, no consiguió establecerse duraderamente en ningún entorno académico[38]. Pasó los últimos años de su vida como lo que los anglosajones llaman «*independent researcher*» y continuó publicando en revistas científicas; su último artículo resume bien el espíritu que animaba su investigación: se titula, en efecto, «Syrian Arabic Phrases in Basque»[39].

A Nykl le interesaban, sobre todo, las lenguas, sin distinción de familia, origen o relación y el espectro lingüístico que maneja en sus trabajos es desde luego impresionante (otra cosa es su competencia como filólogo, que algunos le disputaron). Se definía a sí mismo como «arabista-romanista», aunque reconocía que los romanistas le consideraron siempre un arabista y viceversa[40]. Desde ese punto de vista, su aportación más significativa fue su insistente reivindicación del origen árabe de la poesía trovadoresca, que todavía hoy se sigue citando: su *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, publicado por primera vez en 1946, en Baltimore, se ha reimpreso varias veces (en 1970, 1974 y 1986) y acaba de ser traducida parcialmente al francés, con una introducción de Arie Schippers[41].

Como en el caso de Goldziher, Nykl mantuvo relación de amistad y colaboración con varios arabistas españoles. Aunque hizo, como he dicho, un primer viaje a España en 1922, fue probablemente durante el realizado en 1929 cuando

[36] A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. xiii. Véase también *Al-Andalus*, 4, 1936-1939, p. 251: las conferencias se celebraron los días 18 y 25 de enero y 1 de febrero «del corriente año» (1936). No hay referencias a las dictadas por Nykl en 1940, en la sección de «Noticias» del mismo volumen de *Al-Andalus*, que contiene un epígrafe titulado «Actividades de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, desde julio de 1936» (*ibid.*, p. 487) y en el que se afirma que «el curso 1939-1940 se lleva a cabo con toda normalidad». Son erróneas las afirmaciones de V. Honsa y E. J. Webber de que Nykl fuera nombrado director de la Escuela de Granada en 1940; desde 1937, los directores de la Escuela fueron Ángel González Palencia (interino, de 1937 a 1938) y Antonio Gallego Burín (accidental, de 1938 a 1943); véase C. Álvarez de Morales, «Historia de la Escuela de Estudios Árabes».

[37] Alude a este viaje en su artículo «Algunas inscripciones árabes de Portugal», p. 399: «durante mi estancia de un año en Portugal, para completar mis conocimientos de los datos históricos, especialmente en cuanto al período de la dominación musulmana y de la reconquista…».

[38] Todavía en 1953, cuando ya tenía 68 años, le escribió al musicólogo Henry Georges Farmer que está buscando, en vano, «*scholarly asylum*». La carta de Nykl se conserva en el legado Farmer, depositado en la Universidad de Glasgow (GB 0247, Farmer q305).

[39] *Hispanic Review*, 25, 1957, pp. 121-122.

[40] A. R. Nykl, *Troubadour Studies*, p. 15.

[41] *La poésie hispano-arabe et les premiers troubadours d'Aquitaine*, traducido del inglés por Maïca Sanconie, Limoges, 2005. Obsérvese que en la traducción del título, los originales «*Old Provençal Troubadours*» se han transformado en los primitivos trovadores de Aquitania. Esta obra de Nykl se publicó también en árabe en Beirut, 1949.

estableció esas relaciones o las intensificó —si es que existían con antelación. En el peculiar prefacio a su traducción de *Ṭawq al-ḥamāma*, al que habré de referirme más adelante, asegura Nykl que a su paso por Madrid aquel año estuvo en contacto con Asín, al que visitó en la Universidad Central y con quien discutió temas relacionados con la obra de Ibn Hazm; su sobrino Jaime Oliver Asín, «un joven prometedor como arabista tanto como romanista», y Emilio García Gómez, «antiguo discípulo [de Asín], ahora profesor en la Universidad Central y cuyo trabajo sobre la leyenda de Alejandro coincide muy de cerca con mi estudio sobre el *Rrekontamiento*»[42]. En otro viaje, del que no da fecha, pero que se produjo antes de 1933, Nykl visitó a Julián Ribera en su pueblo natal de Carcagente; allí,

> dos horas de conversación con el siempre joven maestro Ribera sobre Ibn Ḥazm, Aben Guzmán y los nuevos rumbos que iban a seguir los estudios árabes en España, terminaron un día inolvidable[43].

La referencia a este viaje a Carcagente se halla en la introducción de la obra de Nykl sobre Ibn Quzmān, que inauguró las publicaciones de las recién creadas (1932) Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada[44]. La obra está dedicada a «Don Julián Ribera y Tarragó» y en la introducción también hace constar el autor que:

> Mis traducciones han sido retocadas por mis amigos D. Miguel Asín (la del prólogo) y por don Emilio García Gómez (la de las canciones), a quienes doy las gracias, sin hacerlos responsables de los errores que las traducciones puedan contener[45].

Nykl colaboró con cierta asiduidad en *Al-Andalus*, cuyo primer número también apareció en 1933. En esa primera entrega publicó un artículo y una reseña[46]; por otra parte, dos de sus obras fueron reseñadas muy favorablemente por García

[42] A. R. Nykl, *A Book Containing the* Risāla *Known as The Dove's Neck-Ring*, p. xviii. El estudio sobre el *Rrekontamiento* se tituló «A compendium of *Aljamiado* Literature. El *Rrekontamiento del rrey Alisandre*», *Revue hispanique*, 77, 1929, pp. 409-611. A los contactos de Nykl con los arabistas de Madrid hay que añadir sus conversaciones (*ibid.*, p. xvii) con Francisco Cantera Burgos, entonces catedrático de lengua y literatura hebreas en la Universidad de Salamanca, cátedra que desempeñó entre 1927 y 1934, véase F. Pérez Castro, «Prof. Dr. don Francisco Cantera Burgos».

[43] *El Cancionero del šeiḫ, nobilísimo visir*, p. xiv.

[44] El segundo título de estas publicaciones se debió a M. Asín Palacios, *Vidas de santones andaluces. La «Epístola de la Santidad» de Ibn ʿArabī de Murcia*, Madrid, Impr. de E. Maestre, 1933.

[45] A. R. Nykl, *El Cancionero del šeiḫ*, p. xlv.

[46] «La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100»; se trata de la traducción del cap. iv de la introducción de Nykl a la traducción de *Ṭawq al-ḥamāma*, abreviando las notas. La traducción del inglés es de Alfonso Gámir Sandoval (que, por cierto, tenía el propósito, en 1934, de verter la traducción de Nykl al español, lo que no parece haberse hecho realidad, véase *Escuela de Estudios Árabes de Granada (Casa del Chapiz). Curso 1934-1935*, Madrid, s. f., p. 17. La reseña (*ibid.*, pp. 481-483) es sobre la traducción rusa de *Tawq al-ḥamāma*, de la que dice «ha podido aprovechar la versión inglesa de Nykl» y a la que reprocha la supresión de muchos fragmentos poéticos.

Gómez[47]. En ese año, por tanto y en los inmediatamente siguientes, las relaciones de Nykl con los arabistas españoles pueden calificarse de excelentes y productivas. Nykl siguió publicando en *Al-Andalus* con cierta regularidad. La revista, por su parte, dio noticia de su traducción del Corán al checo, publicada en 1934[48].

Pero ya en esos años se advierten síntomas de divergencias que con el tiempo se agudizaron seriamente. Según Nykl, el Cancionero de Ibn Quzmān no iba dirigido a «un público callejero, sino de asambleas de hombre cultos, de poca castidad y con aspiraciones literarias»[49]. Por eso no apreció nada la publicación del artículo de García Gómez «Aben Guzmán, una voz en la calle (siglo XII)»[50]. Muchos años después, en la introducción a su *Todo ben Quzmān*, el propio García Gómez recordaba la reacción de Nykl:

> Este artículo juvenil [...] está escrito sobre el libro de Nykl, a quien por cierto no gustó lo de «una voz en la calle»: como era hombre muy extraño, fue uno de los rencores que me guardó hasta su muerte[51].

En 1934, *Al-Andalus* publicaba una «nota de la redacción» en la que se discutía una apreciación de Nykl en su artículo «La poesía a ambos lados del Pirineo»[52]. Es posible que el «grupo» de arabistas españoles a los que se hace referencia en esta nota se hubiera sentido alarmado por la publicación, en 1933, de una reseña muy crítica sobre la edición del Cancionero de Ibn Quzmān. El autor de esta reseña, G. S. Colin, descalificaba en ella las capacidades filológicas de Nykl:

> *Le dialecte hispanique est évidemment peu familier à M. Nykl* [...] *ces traductions souffrent naturellement du mauvais établissement du texte et fourmillent d'erreurs*[53],

[47] «Ibn Quzman editado por Nykl», se publicó en forma de «variedad», lo que es signo de la importancia que se daba a su publicación. La otra reseña (*Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 480-481), lo es de la edición de Nykl del *Kitāb al-Zahra* (Chicago, 1932), calificada de excelente.

[48] En este mismo año de 1934, Nykl fue elegido académico correspondiente de la Real Academia Española en Checoslovaquia; lo sería luego en Estados Unidos desde 1942, ver A. Zamora Vicente, *Historia de la Real Academia Española*, p. 330. Años después, en su necrología de Asín Palacios, A. González Simón incluía a Nykl (llamándolo Nyckl) en la nómina de arabistas españoles que compusieron el grupo fundador de la Escuela de Estudios Árabes creada en 1932, junto a Emilio García Gómez, Ángel González Palencia, José Augusto Sánchez Pérez, Ramón García de Linares, Maximiliano Alarcón, Pedro Longás, Jaime Oliver Asín, Leopoldo Torres Balbás, Reginaldo Ruiz Orsatti, Salvador Vila, Manuel Alonso Alonso y Esteban Lator (A. González Simón, «Don Miguel Asín Palacios», pp. 352-352; ha de recordarse que se trata de la hija de González Palencia y que es muy posible que contara con la ayuda de su padre para establecer éstos y otros datos).

[49] A. R. Nykl, *El Cancionero del šeih*, p. XXXV.

[50] *Cruz y Raya*, 3, 1933, pp. 31-59. Se publicó después dentro del libro de E. García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*, pp. 141-167.

[51] E. García Gómez, *Todo Ben Quzmān*, t. I, p. XIII.

[52] «Sobre el nombre y la patria del autor de la 'muwaššaḥa'», *Al-Andalus*, 12, 1934, pp. 215-222. Aunque no consta el nombre del autor, el estilo es claramente el de García Gómez; hay también alguna coincidencia de expresiones entre esta nota y el artículo «Abén Guzmán, una voz en la calle». La autoría del texto fue reconocida por García Gómez en *Al-Andalus*, 12, 1947, p. 501.

[53] *Hespéris*, 16, 1933, pp. 165-169.

a quien reprochaba, además, su decisión de publicar el texto en caracteres latinos. Con su lapidaria frase final (*«Le diwān d'Ibn Quzmān attend toujours un éditeur et un traducteur»*), Colin arrojaba serias dudas sobre la calidad científica de Nykl[54].

No se sabe, claro está, cuando llegó este volumen de *Hespéris* a la redacción de *Al-Andalus*. Pero sí que, en el mismo número de *Al-Andalus* en que apareció la «nota de la redacción» se había publicado otro artículo de Nykl, «Una canción popular marroquí»[55]. Dos años después, Colin volvió a la carga y en su «À propos d'une prétendue Chanson populaire marocaine»[56], demostró que el texto publicado por Nykl, lejos de estar escrito en «dialecto» marroquí o «hispánico», procedía del Oriente islámico.

Estos «empeñados debates» (término utilizado por García Gómez para calificar de antemano las discusiones que hubieran de surgir tras la publicación del Cancionero) no impidieron que Nykl siguiera publicando en *Al-Andalus* y que diera conferencias, como se ha dicho antes, en la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Mientras tanto, es evidente que se iba gestando una clara oposición entre Nykl y García Gómez, que salió a la luz pública con la publicación de la obra del primero *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, aparecida en 1946.

No se va a entrar aquí a juzgar el valor intrínseco de esta antología, que García Gómez calificó de «frustrada»[57] y que, para el profano en la materia representa en todo caso un notable esfuerzo para poner al alcance de un público general una gran cantidad de fragmentos poéticos de todas las épocas de la historia andalusí, acompañados de biografías de sus autores y con un copioso aparato crítico.

Es precisamente en las notas, algunas de una longitud extraordinaria, donde Nykl lanza una serie de furibundas críticas a García Gómez, tanto por su apreciación de la poesía árabe como por la calidad de sus traducciones.

Para Nykl, las traducciones de García Gómez son correctas —«en impecable castellano», afirma—, pero les falta «el calor de los sentimientos auténticos». Su error, diagnostica Nykl, es

> haber intentado reducir la poesía árabe musulmana a los estándares de sus propias ideas estéticas de *madrileño*, alguien que, al revés que Juan Valera, no ha crecido entre los jardines, ríos y colinas de Andalucía y no tiene auténtica simpatía por la vida musulmana[58].

[54] Muchos años después, García Gómez rememoraba la acogida que tuvo la edición de Nykl; pasando por encima de su propia y elogiosa reseña, hace constar la «incisiva dureza» de Colin y el escaso entusiasmo que despertó la obra (E. García Gómez, *Todo Ben Quzmān*, t. I, p. 3).

[55] *Al-Andalus*, 2, 1934, pp. 207-214.

[56] *Hespéris*, 22, 1936, pp. 89-90.

[57] *Todo Ben Quzmān*, t. I, p. 4. Véase más adelante la referencia a la reseña publicada en *Al-Andalus*.

[58] A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. xxvi. En cursiva, lo que aparece en español en el original inglés.

Este es, precisamente, su argumento principal: la falta de empatía por los autores y las formas de vida que estudia García Gómez, hasta el punto que Nykl se pregunta, en más de una ocasión, por qué se dedica a algo que tan evidentemente le disgusta. El caso más representativo de esta supuesta actitud de García Gómez es, para Nykl, su estudio sobre Abū Isḥāq al-Ilbīrī, del que cita varios párrafos —realmente, muy ilustrativos— que le hacen concluir:

> Si un investigador invierte tanto esfuerzo en algo que, a fin de cuentas, considera tan antipático, uno se pregunta por qué pierde el tiempo en preparar lo que, por otra parte, es una excelente edición[59].

Se llega aquí a la clave de la cuestión, que no es otra que las ideas de Nykl sobre su propio trabajo y sobre la historia de al-Ándalus. Antes de examinarlas, han de señalarse dos repercusiones de la publicación de esta obra en la revista *Al-Andalus*: la aparición de un artículo de Nykl de intención polémica[60] y, en el segundo fascículo de ese año, de una larga reseña firmada por García Gómez y en la que respondía, una a una y con gran detalle, a todas las críticas de Nykl, y con no menor carga polémica. Ahora bien, más allá del encontronazo entre ambos autores, cada uno de los cuales se consideraba en posesión de la verdad y no estaba dispuesto a hacer la menos concesión al adversario, late una discusión más profunda y que en algunos aspectos ha tenido una larga vida, llegando incluso hasta la actualidad. Ahí radica, por supuesto, el interés de una polémica que a primera vista puede interpretarse únicamente como uno más de los episodios de este tipo, relativamente frecuentes, por otra parte, en la trayectoria pública de García Gómez.

Se acaba de ver que Nykl reprochaba a su contrincante no tener la misma sensibilidad de Valera, nacido en Andalucía y, por tanto, mucho mejor preparado para comprender la poesía árabe. Esta ecuación entre lugar de nacimiento y capacidad emocional (la inteligencia no parece tener mucho que ver en todo esto) recuerda añejas teorizaciones sobre el «carácter nacional» que a menudo contienen una deriva hacia posiciones teñidas de un poco disimulado racismo[61]. Si volvemos a publicaciones anteriores de Nykl, comprobaremos que su idea de la investigación incluía, en efecto, no sólo una sólida formación lingüística, sino también un indispensable «contacto con el terreno», sin el cual, estaba

[59] *Ibid.*, p. 218, nota 78.

[60] «Algo nuevo sobre Ibn Quzmān». Una nota de la redacción advierte de que «este pequeño artículo ha sido ya publicado no menos de tres veces: en *Speculum*, 21, 1946, pp. 498-499; en *Thought*, 21, 1946, pp. 574-576, y, algo modificado, en el reciente libro del autor, *Hispano-Arabic Poetry*... Baltimore, 1946, pp. 314-15 (nota 66). El señor Nykl nos ha pedido, sin embargo, su inclusión, como respuesta al trabajo del prof. É. Lévi-Provençal titulado *Du nouveau sur Ibn Quzman*, que también reprodujimos (*Al-Andalus*, 9, 1944, pp. 347-349) del *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Cairo, 64, 1944 y que asimismo había sido publicado en inglés en el *JRAS*, 1944, pp. 105-118. Como el señor Nykl estima (*Hispano-Arabic Poetry*, p. 314, líneas 20-21) que reimprimimos este último trabajo *with obvious delight*, tenemos también mucho gusto en someter el suyo al juicio imparcial de los lectores españoles».

[61] Véase J. Caro Baroja, *El mito del carácter nacional*.

convencido, era imposible llegar a conclusiones dignas de crédito. Así, en la introducción a la traducción de *Ṭawq al-ḥamāma* informa al lector de que en 1922 conoció en París a William Marçais y Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhab,

> cuyas descripciones me hicieron ver que Túnez era el mejor lugar, si no el único, donde todavía se podía encontrar algo del color local del *Ṭawq*[62].

Por razones a las que alude vagamente y que parecen haber tenido algo que ver con su propia vida amorosa, Nykl no pudo realizar este viaje a Túnez hasta 1929, que fue planeado de forma que completase su anterior viaje por España, en 1922, viaje al que ya se ha aludido aquí, al tratar de sus contactos con arabistas españoles.

Merece la pena detenerse un tanto en el recorrido de Nykl por España. En la introducción a la traducción de *Ṭawq* se ofrecen fragmentos de lo que puede calificarse como un verdadero diario de viaje y se recomponen varios itinerarios seguidos por su autor durante sus recorridos por la Península Ibérica. Ya antes de llegar a España —por mar, llegando a Vigo— encuentra razones para congratularse de haber emprendido el viaje, pues conoce a pastores vascos que iban en su mismo barco y que cantan unas melodías de inesperada semejanza rítmica con las canciones de los trovadores[63]. Sobre Galicia hace anotaciones siempre sorprendentes y singulares[64]. Pero son sobre todo dignas de mención sus observaciones sobre el paisaje y las gentes (como las lavanderas que ve en León y que le recuerdan a las bereberes del Mágreb o las mujeres aztecas de Tlaxcala), estableciendo una estrecha conexión entre ambos conceptos y entre pasado y presente:

> El itinerario hacia Algeciras atraviesa una región rica en reminiscencias bereberes. Esto empieza ya en Castilla la Vieja. No hay mucha diferencia entre el aspecto general de Paredes, por ejemplo, y Kalaa Srira, cerca de Qairouan. Muchas ciudades de Castilla la Nueva, por las que pasa el ferrocarril Madrid-Córdoba, o la andaluza Andújar, evocan con fuerza a Takruna, en Túnez. He llegado a la convicción de que sólo el que conozca bien el Mágreb (desde Val-Marchis —Marrakech—) a Cheriant (Qairaouan), por citar a Turoldus en la *Chanson de Roland*, podrá conocer bien España[65].

Del mismo modo, su viaje a Játiva le hará comprender, como ninguna otra cosa, el ambiente que rodeaba a Ibn Ḥazm cuando escribía *Ṭawq al-ḥamāma*; o, para decirlo en sus propias palabras:

> Las Baleares me explicaron, mejor que tomos enteros, el ambiente donde reinaron los almorávides en su tiempo y la personalidad de

[62] A. R. Nykl, *A Book Containing the* Risāla *Known as The Dove's Neck-Ring*, p. xiv.

[63] *Ibid.*, p. xvi.

[64] Como su afirmación (*Ibid.*, p. xvii) de que los gallegos «*basically, they may be Celtic with a dash of the wild Suavian, but the Berber blood has surely left its traces*».

[65] *Ibid.*, p. xix.

> Raimundo Lulio, convenciéndome, otra vez más, de que el ver de cerca y compenetrarse del ambiente es indispensable para el que quiera entender y analizar bien los problemas literarios, con simpatía y sin prejuicio[66].

En el ambiente de la España de comienzos del siglo xx había, pues, para Nykl, algo inmanente y producido por el propio solar peninsular, capaz de transmitir la esencia de la cultura «hispano-árabe». Con el tiempo, Nykl no sólo no abandonó esta creencia, sino que la mantuvo machaconamente. Si en 1933, al publicar el Cancionero de Ibn Quzmān, reclamaba que su «método» era el mismo practicado por Gaston Paris, Carl Appel y Ramón Menéndez Pidal para sus estudios sobre Roncesvalles y la poesía trovadoresca, diez años después, en el prefacio a *Troubadour Studies*, incluye en esa nómina de predecesores ilustres a Karl Vossler y a otros más, para concluir que:

> Los que sólo leen libros en hogares cómodamente calentados, y tratan de aplicar a la literatura, los poetas y la poesía, teorías inventadas en el humo del tabaco o por haber examinado pirámides de fichas, están trabajando en el vacío[67].

La irracionalidad de la «metodología» de Nykl es evidente y se comprende que despertase la irritación de alguno de sus colegas. García Gómez se rebela contra ella en su reseña de *Hispano-Arabic Poetry*. No sólo no es necesario sentir simpatía por lo que se estudia, afirma rotundamente, sino que esa pretendida simpatía sólo puede nublar el criterio científico. Sin que haya nada que objetar a esta toma de posición, habría resultado más convincente si en la propia obra de García Gómez no se pudieran detectar claros indicios de «antipatía» hacia muchas manifestaciones de la cultura y la vida social islámicas, tanto en el pasado como en su contemporaneidad[68]. En cualquier caso, no debe olvidarse que esa tendencia a la irracionalidad respondía a corrientes ideológicas en boga en los años en que Nykl escribía sus primeros trabajos, y que crearon conceptos como la «hispanidad» o la «italianidad», derivando a posiciones claramente reaccionarias.

Aunque no de una manera sistemática, en los trabajos de Nykl pueden hallarse observaciones sobre el significado de la historia de al-Ándalus. Si bien Nykl no era propiamente un historiador, como tampoco lo era Goldziher, en ambos casos la familiaridad con un extenso *corpus* de fuentes árabes les permitió establecer una serie de juicios de carácter histórico. Nykl conocía bien, sobre todo, la poesía andalusí, y no es de extrañar que sus opiniones sean a menudo «poéticas» o imaginativas. Es así, por ejemplo, cuando afirma que:

[66] A. R. Nykl, *El Cancionero del šeih*, p. xiv.

[67] Eso sí, advierte que como a Vossler le gustaba viajar en coche-cama entre San Sebastián y Sevilla, tuvo pocas oportunidades de conocer la «vida real» ibérica, aunque en su juventud tuvo contactos en Italia con la «vida» trovadoresca (A. R. Nykl, *Troubadour Studies*, pp. 14-15).

[68] Son reveladores, a este respecto, diversos comentarios contenidos en su correspondencia diplomática desde Bagdad, editada por R. Villanueva Etcheverría, *La primera embajada del profesor García Gómez*.

> Después de todo, Castilla la Vieja conquistó el Islam gracias al mismo espíritu con que el Islam había conquistado el Mediterráneo y al-Ándalus: la fe mística en Dios, aunque con un Profeta diferente. El castellano combatía al Islam, pero comprendía su espíritu. Es posible que ésta sea la razón por la cual el Cid y Alfonso VI (1020-1109) pudieron confraternizar tan fácilmente con gobernantes musulmanes[69].

En cuanto a al-Ándalus, Nykl lo veía como un crisol de razas, en el cual se dieron las mejores condiciones para que florecieran, durante cinco siglos, los mejores aspectos de la cultura islámica. La benignidad del clima y la riqueza del suelo favorecieron una eclosión cultural en la que los musulmanes, lejos de destruir el legado encontrado en la Península —y muy especialmente el romano— lo asimilaron. Los habitantes de Hispania, al convertirse al islam, le aportaron

> un ardor religioso y una pasión por la belleza y el arte que enriquecieron la energía creadora de la nueva sociedad, llevándola, una vez establecido en Córdoba un gobierno central fuerte, a las mismas cimas de cultura que se habían alcanzado previamente en Damasco y Bagdad gracias a las aportaciones griegas y persas[70].

Nada más diferente, pues, que lo que Goldziher y Nykl vieron en al-Ándalus. Para el primero, un característico rigor en el ejercicio de la religión y la ausencia de tradiciones culturales de calidad previas a la llegada del islam hicieron imposible que al-Ándalus llegara a la altura cultural e intelectual del Oriente islámico. La mezcla de árabes y bereberes no pudo ofrecer los mismos resultados que la fusión entre árabes y persas.

Nykl, por el contrario, mantenía la visión tradicional, desarrollada desde el romanticismo, de un al-Ándalus paradisíaco —de hecho, afirma en algún momento que para los bereberes del norte de África, al-Ándalus fue un verdadero «paraíso *(firdaws)*, comparado con las áridas montañas de la costa vecina *('idwa)* en el norte de África»[71]. En esa tierra privilegiada, la poesía era una manifestación natural, que extendió su benéfica influencia hasta derramarse por el territorio de los trovadores provenzales.

Sorprende —o quizá no debería hacerlo— comprobar cómo ambas posiciones siguen vigentes y se siguen utilizando en polémicas que a menudo tienen poco o nada de científicas. La «mitificación» de al-Ándalus, a la que contribuyeron las circunstancias en que se desarrolló la escuela de arabistas españoles con quienes tuvieron contactos Goldziher y Nykl[72], ha tenido efectos muy perjudiciales para la correcta comprensión de su historia, y sigue provocándolos. Pero, como hemos visto, esta idea no sólo se difundió en España, y cabría recoger muchas

[69] A. R. Nykl, *A Book Containing the* Risāla *Known as The Dove's Neck-Ring*, p. xvii.

[70] Id., *Hispano-Arabic Poetry*, p. 15.

[71] *Ibid.*, p. 16.

[72] Véase sobre este punto E. Manzano Moreno, «La construcción histórica del pasado nacional».

otras manifestaciones similares a las de Nykl, si no tan excesivas. En cambio, la sobria apreciación de Goldziher ha tenido ecos mucho menos brillantes, y sólo se puede reconocer en publicaciones académicas que rara vez alcanzan una difusión significativa[73].

Es necesario recordar, como conclusión final, hasta qué punto las divergentes apreciaciones de al-Ándalus en España no son una peculiaridad específica de la historiografía española —aunque, por supuesto, tengan un significado especial dentro de ella. Los dos casos examinados aquí revelan lo mucho que esa historiografía, al igual que la europea, estaba implicada en corrientes de pensamiento en las que tenían un papel determinante las opiniones sobre identidades culturales, jerarquías de conocimiento y reconstrucción del pasado nacional. El islam en Europa —es decir, al-Ándalus— permitía poner a prueba éstos y otros problemas de actualidad candente en esa época. Hoy seguimos planteándonos cuestiones muy parecidas, en un momento en que el islam en Europa no es cosa del pasado, sino del presente.

[73] Véase, por ejemplo, y en una publicación con finalidad divulgadora, M. Fierro, *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*.

«DESDE EL SINAÍ DE SU ARÁBIGA ERUDICIÓN»

UNA REFLEXIÓN SOBRE EL MEDIEVALISMO Y EL ARABISMO RECIENTES

Eduardo Manzano Moreno
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

Los términos de un debate

Algunas disciplinas tienen la saludable costumbre de plantearse con cierta frecuencia cuestiones sobre sus tendencias y orientaciones, discusiones sobre sus ámbitos de estudio, o reflexiones, en fin, sobre sus relaciones con otras disciplinas afines o al menos cercanas. Tal es el caso del arabismo, una disciplina que siempre se ha caracterizado por albergar un discurso subyacente bastante autocrítico, que se ha cuestionado de forma más o menos explícita su carácter, objetivos e identidad no sólo en nuestro país, sino también fuera de él. Así, de un tiempo a esta parte, su asimilación con el denominado «Orientalismo» y la puesta en evidencia de su contribución a la formación de una ideología colonial a lo largo de los dos últimos siglos han generado un aluvión de discusiones, no siempre bien enfocadas, en torno a su papel, alcance y posibilidades de generar un conocimiento relevante, o cuando menos transformador, en un mundo tan cambiante y radicalizado como es el nuestro[1].

En nuestro país la polémica sobre el «Orientalismo» ha tenido, por lo general, un eco relativamente mediano, al menos desde el punto de vista historiográfico. Se ha argüido, con razón, que la escasa proyección colonial española no fue capaz de generar un discurso orientalista tan plenamente articulado como el que se constata en otras latitudes —a pesar de los esfuerzos de algunos arabistas del siglo pasado por lograrlo—, mientras que las peculiaridades históricas de nuestro país favorecieron que la proyección del arabismo quedara confinada dentro de sus propias fronteras, haciendo innecesaria su conversión en *Orientalismo*[2]. De forma muy sintomática, y mientras el arabismo europeo se integraba, de forma más o menos consciente y más o menos activa, en el marco de una ideología colonial, su contraparte española generaba un discurso histórico que se integraba, de forma más o menos consciente y más o menos activa, en el

[1] La referencia de esta polémica está en la obra de E. W. Said, *Orientalism*, de contenido tan necesario como prolijo. El trabajo de F. Halliday, «Orientalism and its Critics» es una sensata llamada de atención sobre un debate a veces algo disparatado.

[2] M. Marín, «Los arabistas españoles y Marruecos».

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 213-230.

marco de una ideología nacionalista. A pesar de que tal trayectoria no impidió, más bien al contrario, el desarrollo de fuertes vínculos y de metodologías comunes con los orientalistas europeos, lo cierto es que la práctica exclusividad de la visión historicista se convirtió a lo largo de una buena parte del siglo xx en la principal seña de identidad de los arabistas españoles.

Este sesgo tuvo consecuencias. Un orientalista británico podía desarrollar su trabajo sobre temas de historia del islam siendo totalmente ajeno a los estudios sobre reinos anglo-sajones o sobre la dinastía Plantagenet, dado su alejamiento de los problemas y debates que afectaban a la «historia nacional» inglesa[3]. Tal cosa, evidentemente, no podía ocurrir en nuestro país y ello produjo un buen número de paradojas en el seno de un panorama académico progresivamente tendente a la «normalización» de sus disciplinas. La mayor de tales paradojas fue la de convertir a los arabistas en los únicos «historiadores» que, sin estar asimilados a las estructuras académicas propias de éstos, quedaron encargados de iluminar el devenir de un período de la denominada «historia de España» que ciertamente no era ni corto, ni trivial. Tal circunstancia aseguró su presencia en las labores de construcción de la «historia nacional»; presencia que tuvo que ser admitida o cuando menos recabada puntualmente en tanto en cuanto eran los arabistas los únicos capaces de conocer, interpretar y dar sentido a los textos que daban testimonio de la importancia de ese período[4].

A grandes rasgos, este es el desarrollo historiográfico bien conocido por todos. Muy posiblemente este desarrollo requiera todavía una investigación mucho más pormenorizada de la que se puede plasmar aquí; una investigación que idealmente debería nutrirse de documentación novedosa, por desgracia no siempre bien preservada —cartas, memorias, proyectos científicos, etc.— y que arrojaría más luz sobre el tortuoso proceso de organización del mapa académico en nuestro país a lo largo del siglo xx y sobre las no menos tortuosas trayectorias personales de quienes contribuyeron a forjarlo. Con todo, no creo que tal investigación llegara a alterar mucho las líneas de interpretación que, a grandes rasgos, se han venido señalando de un tiempo a esta parte: la asimilación del arabismo español al discurso identitario nacionalista, su papel forzosamente subsidiario —pero siempre indispensable— en la aportación de los datos necesarios para la creación del relato sobre el que se configuraba el destino histórico nacional o, en fin, lo poco exacta que es la equiparación mecánica de los estudios árabes con las corrientes de pensamiento liberal y progresista, como muchas veces se ha pretendido, a mi juicio sin excesivo fundamento[5].

[3] Sin embargo, es posible que este axioma tan aparentemente incontestable esté cambiando más rápidamente de lo que muchos estarían dispuestos a reconocer: en países como el Reino Unido o Francia con poblaciones que comprenden entre dos y diez millones de musulmanes respectivamente, quizá el discurso histórico tradicional debería ser, cuando menos, «repensado».

[4] E. Manzano Moreno, «La creación de un esencialismo».

[5] Tal error proviene en buena medida de la repetición de las tesis de la espléndida obra de J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, un trabajo magistral, pero escrito en un momento en el que todavía la historiografía española a caballo entre los siglos xix y xx no era

Si tales conclusiones parecen estar a grandes rasgos bastante claras, llegados a este punto se impone tal vez dar un paso más, y plantear un conjunto de cuestiones adicionales, que en buena medida son consecuencia de esa evolución historiográfica ya bien estudiada[6]. Y es que si el arabismo ha sido una disciplina que hunde sus raíces en los ideales románticos decimonónicos, hace crecer su tronco alimentada por la savia de la erudición filológico-positivista y da sus frutos a la luz del discurso histórico nacionalista, parece lícito preguntarse cuál ha sido la influencia que tales desarrollos han tenido para su devenir como disciplina; en otras palabras, ¿cómo ha afectado su configuración académica y su peculiar encaje historiográfico en la definición de sus propios contenidos y temas de trabajo?

Responder a estas cuestiones no es, desde luego, tarea fácil. Ni siquiera grata. Supone cambiar el enfoque sobre la producción historiográfica para buscar en ella no tanto datos e interpretaciones, como indicios de los estados de opinión gestados en el seno de una disciplina y que definen las tendencias de las que se nutren, y a la vez alimentan, las relaciones y rupturas académicas, las afinidades y desencuentros, o incluso las propias interpretaciones historiográficas. Rara vez, sin embargo, se hacen explícitos estos planteamientos, de tal manera que sólo son medianamente visibles en las contadas ocasiones en que llegan a tener efectos duraderos. En el caso de los estudios árabes en nuestro país tales efectos son desde luego evidentes para cualquiera: marcados desde muy pronto por un acusado tinte historicista, jamás parecen haberse planteado, sin embargo, converger formalmente con los estudios históricos propiamente dichos —de la misma forma que en el seno de éstos tampoco se ha considerado nunca seriamente una opción semejante— alimentando así una relación disciplinar que, a despecho de compartir idéntico arco cronológico en torno a la Edad Media en la Península Ibérica, puede calificarse en líneas generales como muy poco fluida y, en más ocasiones de las deseables, como prácticamente inexistente.

En este sentido, no deja de ser muy significativo que, a pesar de que en los últimos años estén siendo muy frecuentes las modificaciones de los planes de estudios universitarios e innumerables las propuestas, alternativas y discusiones que se han generado en torno a este tema, hayan sido muy escasos los intentos de acometer una reconsideración en profundidad de las relaciones entre el arabismo y el medievalismo, poniendo fin a lo que se antoja más una diferenciación gremial con amplios tintes corporativos, que una cesura que pueda justificarse en criterios estrictamente científicos o académicos. Desde este punto de vista, se echa en falta una reflexión en profundidad que analice las causas que han provocado tal alejamiento, y las consecuencias que de ello se han derivado para ambas disciplinas y que, desde luego, están lejos de haber sido triviales[7].

suficientemente bien conocida, ni los abundantes matices del desarrollo del pensamiento español en esa época se encontraban plenamente perfilados.

[6] B. López García, «Arabismo y orientalismo en España».

[7] Una notable excepción es, entre otras contribuciones de este autor, B. López García, «España y los estudios árabes e islámicos».

El objetivo de este trabajo es precisamente contribuir, en la medida de lo posible, a enriquecer esa reflexión. De entrada conviene puntualizar que una parte importante de lo que sigue es un conjunto de consideraciones muy subjetivas y, por lo tanto, de un valor muy relativo, pero que pretenden aportar datos e ideas para un debate que se antoja más necesario que nunca. Por eso, en un volumen cuyo tema es tan oportuno y que tiene tantas implicaciones en más de un aspecto de la actualidad que nos ha tocado vivir, me he decidido a plantear estas consideraciones personales, fruto de una experiencia quizá más dilatada de lo que a mí mismo me gustaría confesar y fruto también de mi propia ubicación disciplinar, a caballo entre el arabismo y el medievalismo, lo que me ha convertido en una especie de *tagarino* que se mueve de un lado para otro sin ser considerado como propio ni por los unos, ni por los otros. No diré que tal condición sea siempre envidiable; no lo es, como bien pueden atestiguar los colegas que transitan por similares límites disciplinares en las estructuras acaso aun más rígidas de la universidad española con respecto a las del CSIC. Sin embargo, a la hora de hacer un balance, tal circunstancia permite observar los desarrollos de ambas vertientes desde una perspectiva mucho más desapasionada de la que quizá impondría una defensa gremial a ultranza. En las próximas páginas mi intención es, por lo tanto, ofrecer esa perspectiva y hacerlo con la sinceridad que creo que merece la reflexión propuesta y con la cual, insisto, es mi deseo el aportar ideas que puedan resultar provechosas para replantear una serie de problemas que vienen arrastrándose desde hace ya mucho tiempo y que, tal vez, sea ya el momento de que afloren y se discutan de forma equilibrada y razonable.

En torno a los orígenes

El título con el que se abre este trabajo —«Desde el Sinaí de su arábiga erudición»— es una de esas frases lapidarias a las que tan aficionado era Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984). La frase procede de un artículo que el medievalista publicó en el año 1958 y que se titulaba «La saña celosa de un arabista»[8]. El arabista sañudo y celoso no era otro que Évariste Lévi-Provençal, el gran estudioso de la historia de al-Andalus, fallecido apenas dos años antes y al que el medievalista español afirmaba haber visto por última vez en París en 1953. A pesar de que el arabista francés no se encontraba ya en el mundo de los vivos, obras como su *Histoire de l'Espagne musulmane* o contribuciones diversas publicadas por él en diversos momentos de su vida eran puestos en la picota por Sánchez Albornoz en una vehemente invectiva, justificada con el argumento de que en esos trabajos se incluían un buen número de ataques contra el medievalista español quien, después de haber guardado silencio durante mucho tiempo, se había «decidido a ejercer el legítimo derecho de defensa que no caduca, en cuestiones de honor, con la muerte de quien nos ha maltratado, con desdén o con saña».

[8] *Cuadernos de Historia de España,* 27, 1958, pp. 5-42. Utilizo la edición de C. Sánchez Albornoz, *Estudios polémicos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 113.

Como bien cabe imaginar, el artículo no tiene desperdicio. Desordenado y apasionado, con párrafos en los que su autor parece estar dirigiéndose a un rival que todavía pudiera leerle, en sus páginas se esgrimen decenas de argumentos y de discusiones que tienen como objetivo demostrar que Lévi-Provençal trabajaba apresurada y descuidadamente, lo que le inducía a cometer innumerables errores que no hubieran sido detectados por nadie si no hubiera sido por el hecho de que el propio Sánchez Albornoz se había inmiscuido osadamente en sus temas de estudio debido a sus propias e importantes preocupaciones historiográficas. En lugar de haber aceptado humildemente las correcciones recibidas, sin embargo, el arabista había desarrollado una saña malhumorada que había estallado en diversos comentarios desdeñosos hacia los trabajos del medievalista abulense. Tal saña se derivaba del hecho de que siendo ante todo

> un extraordinario y magnífico editor y traductor de textos arábigos [...] al hacer historia, cuando no disponía de una fuente clara y precisa que seguir, rehuía el problema crítico y no se atrevía a entrar a fondo en el complejo laberinto de paralelos, análisis, enfrentamientos [...] que la construcción histórica requiere»[9].

En esta línea argumental, Lévi-Provençal no era el único que quedaba malparado. De forma generalizada, los arabistas, en opinión de Sánchez Albornoz, solían «despreciar las duras tareas de análisis, parangón, enfrentamiento y crítica de los textos que los estudios historiográficos requieren». De hecho, a lo largo del artículo late una mal disimulada inquina contra los arabistas en general, y el arabista español Emilio García Gómez (1905-1995) en particular, a quienes el ilustre medievalista acusaba de no haber valorado sus trabajos sobre las fuentes árabes:

> Mi paciente y cuidadosa labor en lugar de complacerles les irritó. Podían haberla mejorado; eso habría sido lo científico. Mi eminente colega madrileño [García Gómez] descargó su mal humor contra mí. Pero Lévi-Provençal fue más lejos, me maltrató a las claras, criticando con gesto desdeñoso mi labor, *desde el Sinaí de su arábiga erudición*[10].

La lectura de esta furiosa diatriba produce hoy en día cierto estupor, motivado por la nimiedad de algunas de las cuestiones objeto de tan agria polémica, pero sobre todo por la excesiva violencia con la que se planteaban problemas tales como el de saber si la dinastía de los Arista había ocupado o no Tudela en el año 803. Acusar a alguien, ya fallecido, de escribir «a tontas y a locas» o desafiarle en público y en privado a que intentara destruir la propia obra eran puros desvaríos, producto posiblemente de una cólera largo tiempo gestada[11]. De hecho, el carácter furibundo de este artículo y, sobre todo, el tono surrealista de algunas

[9] *Ibid.*, p. 139.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, pp. 125-126.

de sus partes hacen pensar que más que una diatriba contra Lévi-Provençal, esta pieza tan desagradablemente polémica era en realidad un ajuste de cuentas en toda regla contra el gremio de los arabistas; una especie de gran traca final que culminaba largos años de desencuentros, disensiones y rivalidades. Detrás de él, en efecto, se adivina un trasfondo de cosas *pensadas, dichas o entredichas* que, sin duda, se remontaba a mucho tiempo atrás y que había producido una fractura irreparable dentro de los estudios medievales en nuestro país con la configuración de dos ámbitos de estudio —el relativo a la llamada «España Cristiana» y el de la «España musulmana»— tajantemente separados.

Es seguro que tal fractura se gestó ya en la España de los años anteriores a la Guerra Civil. Diversos jalones debieron de ir propiciando un desencuentro creciente entre historiadores y arabistas, a pesar de que durante un tiempo habían compartido espacios institucionales comunes. Miguel Asín Palacios, por ejemplo, siempre lamentó que el «Centro de arabistas» que su maestro Julián Ribera había proyectado, no pasara de la fase de proyecto, a pesar de que su fundación había sido oficialmente reconocida por el gobierno de Antonio Maura y publicada en la *Gaceta Oficial* en 1904[12]. Por razones que se nos escapan, pero que muy probablemente residieron en el carácter fuertemente conservador de la Escuela de arabistas españoles, proyectos posteriores auspiciados desde los presupuestos ideológicos de la Institución Libre de Enseñanza tales como la Junta para Ampliación de Estudios, creada en 1907, y el Centro de Estudios Históricos (CEH), puesto en marcha en 1910, no llegaron a colmar sus expectativas, y tanto Asín como su maestro Julián Ribera siempre se mostraron muy reticentes hacia ambas instituciones[13]. Dentro del Centro de Estudios Históricos, Asín se vio a sí mismo y a su grupo «funcionando como célula secundaria y subordinada dentro de un organismo extraño, y a veces refractario, a sus personales métodos de trabajo»[14]. Tal actitud contribuyó a aislarles progresivamente no sólo de los historiadores, sino también de los filólogos romanistas con quienes fueron igualmente inexistentes los contactos o apuestas comunes[15]. De esta forma, cuando en el otoño de 1916, Miguel Asín y Julián Ribera decidieron abandonar con sus huestes el Centro de Estudios Históricos, el aislamiento ya era un hecho. La razón concreta que adujeron fue el maltrato que, en su opinión, habían recibido del secretario del centro, José Castillejo (1877-1945), a la sazón indignado por la postura tomada por Miguel Asín en el curso de unas oposiciones a la cátedra de Sociología en la Universidad de Madrid en las cuales el sacerdote arabista se había inclinado en perjuicio de Castillejo por la candidatura de Severino Aznar, un ultraconservador de origen aragonés, propagandista

[12] B. López García, «Julián Ribera y su "taller" de arabistas».

[13] La sección de árabe en el CEH no comenzó a funcionar de forma inmediata, dado que Ribera y Asín juzgaron preferible retrasar su comienzo, algo que Ramón Menéndez Pidal y M. Gómez Moreno atribuían al hecho de que «el núcleo de los arabistas suele atraer aquí muchos rencores y enemistades» (D. Castillejo, *El epistolario de José Castillejo,* t. II, p. 59).

[14] M. Asín Palacios, «Introducción», t. I, p. 68.

[15] D. Catalán, *Lingüística ibero-románica*, p. 83.

acérrimo del catolicismo social —llegó a ocupar cargos de responsabilidad en la posguerra. Pese a que Castillejo intentó por todos los medios evitar que su enojo afectara a la institución que le albergaba a él y a su examinador, lo cierto es que éste y Ribera tomaron el asunto como la culminación de una larga serie de agravios que motivaron su renuncia irrevocable[16].

Cuáles eran los agravios que los arabistas habían recibido de lo que, sin duda, fue el gran proyecto de institución investigadora volcada en el estudio de las Humanidades en nuestro país es cuestión que en buena medida queda oculta en las brumas de las relaciones personales y en el nebuloso territorio de las filias y fobias académicas. No obstante, muchos años después, en 1940, el arabista Ángel González Palencia, en un opúsculo escrito en plena euforia de los vencedores de la recién concluida Guerra Civil y en el que el autor ajustaba sus particulares cuentas con los derrotados, daba algunas pistas al acusar de sectarismo a los responsables del Centro de Estudios Históricos, y a Ramón Menéndez Pidal en particular, echándoles en cara el haber silenciado «las publicaciones de gentes de derechas», entre las que citaba las de Julián Ribera, Miguel Asín o el propio Marcelino Menéndez y Pelayo «y eso que el Director de la Revista se decía su principal discípulo»[17].

Los orígenes de esa vocación gremial «escasa y apartadiza» de la que años más tarde tanto presumiría la escuela de arabistas con Emilio García Gómez al frente, deben remontarse, pues, a los años anteriores a la Guerra Civil. En esta trayectoria falta por conocer mejor, sin embargo, un jalón fundamental y sobre el que siempre dicha escuela ha pasado de puntillas: la creación de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada en febrero de 1932, una reivindicación largo tiempo perseguida y a la que ahora se le daba por fin satisfacción pero a la que curiosamente no se le ha dado nunca suficiente relieve, tal vez porque el decreto de creación estuvo firmado por el Presidente de la apenas recién estrenada República española, Niceto Alcalá Zamora, y por su ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos. A estos orígenes tan poco acordes con la orientación ideológica preponderante entre sus miembros, se le unía la peculiar circunstancia de que en el Patronato que regía la Escuela de Estudios Árabes de Madrid se encontraran junto a un Presidente ya septuagenario, Julián Ribera, y un Director con amplias atribuciones, Miguel Asín, un filólogo romanista, Ramón Menéndez Pidal, un historiador, Claudio Sánchez Albornoz, un estudioso del arte, Manuel Gómez Moreno y un numismático, Antonio Prieto y Vives. A la vista de la composición de este Patronato, da la impresión de que se pretendía lanzar un mensaje claro: los arabistas contaban con una institución específica encargada de estudiar «la civilización y vida musulmana, singularmente en España, en todos sus aspectos y publicar ediciones, traducciones y estudios sobre autores musulmanes, así como una revista que sea órgano de la Escuela» —tal y como proclamaba el decreto fundacional— pero tales empeños

[16] F. Laporta *et alii*, *La Junta para ampliación de estudios.*

[17] Á. González Palencia, «El Centro de Estudios Históricos», p. 195.

deberían estar siempre conectados con las labores que se hacían en otras disciplinas y muy particularmente con las que se cultivaban en el Centro de Estudios Históricos[18].

Es difícil saber hasta qué punto estos propósitos genéricos pudieron desarrollarse en los cuatro años que mediaron entre la fecha de la fundación de la Escuela y el inicio de la Guerra Civil. La impresión, sin embargo, no parece ser positiva. Las relaciones no fueron nunca del todo fluidas como testimoniaba Sánchez Albornoz medio siglo más tarde, al prologar la edición de sus *Estudios polémicos*:

> No me fue grato replicar a los zarpazos que la saña celosa de Lévi-Provençal lanzó contra mi; a los zarpazos de un colega a quien había elogiado muchas veces y con quien me sentía muy amigado. *Y aunque no había recibido de él ninguna prueba de amistosa consideración* me dolió también tener que replicar al gran arabista García Gómez[19].

Una excepción a estas relaciones tensas y difíciles fue la que encarnó Melchor Martínez Antuña, encargado en la Escuela de Estudios Árabes de la «Sección de historia política de los musulmanes españoles» y por el que Sánchez Albornoz parece haber profesado verdadera admiración. Sin embargo, y tras el asesinato de este sacerdote durante la guerra en Madrid, su legado contribuyó también a nutrir la polémica: la publicación auspiciada por Sánchez Albornoz de su tesis inédita sobre Ibn Ḥayyān en los *Cuadernos de Historia de España* que el medievalista español había fundado en su exilio argentino, motivó una ácida arremetida por parte de García Gómez. El arabista reprochaba a su antiguo colega el haber realizado dicha publicación sin permiso de la familia del fallecido y sin haber tenido en cuenta ciertos datos fundamentales que Antuña, sin duda, hubiera incorporado a su estudio de haber tenido tiempo de hacerlo, pero que Sánchez Albornoz no había podido realizar por su desconocimiento de las fuentes árabes, con el infausto resultado de una publicación truncada que hacía un flaco favor a la labor de un hombre admirado por todos[20].

[18] Para los estatutos fundacionales de la Escuela de Estudios Árabes y la composición de su Patronato véase *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 235-239.

[19] *Estudios polémicos*, p. 22 (las cursivas son mías).

[20] M. Martínez Antuña, «Ibn Ḥayyān de Córdoba y su historia de la España musulmana»; la rapidez de la respuesta de E. García Gómez a propósito de un tema que no figuraba entre los principales que en ese momento nutrían sus investigaciones («A propósito de Ibn Ḥayyān», p. 396) habla a las claras de la acritud en las relaciones. En «La saña celosa de un arabista», Sánchez Albornoz se defendía de las imputaciones de García Gómez: «¿Qué daño hacía yo ni al arabismo hispano, ni a la memoria de Antuña con editar su estudio? Pudo García Gómez dar noticia de los avances logrados en el conocimiento de la obra de Ibn Ḥayyān desde la muerte de su colega escurialense [...] Sólo el mal humor por mis interferencias en el campo de la historiografía y de la historia hispano-árabe puede explicar [...] su exabrupto contra mi; contra un amigo —suyo y de todos los arabistas españoles— que, desterrado por profesar ideas liberales, guardaba fidelidad a la memoria de un sabio sacerdote agustino, y había además mostrado pública devoción y había exaltado la obra y el recuerdo del maestro de García Gómez, del también sacerdote Miguel Asín» (p. 113, n. 3).

Así las cosas, en 1950, varios años antes de la aparición de «La saña celosa de un arabista», García Gómez escribía una «Introducción» al tomo IV de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal que era, en realidad, la traducción de la obra del propio Évariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*. Se trata de algo más de 25 páginas que, con el título «La trayectoria omeya y la civilización de Córdoba», tampoco tienen desperdicio y que son especialmente reveladoras sobre eso que más arriba he denominado «los estados de opinión gestados en el seno de una disciplina». Redactadas once años después del final de la Guerra Civil, en ellas planea, sin que se le nombre en ningún momento, la larga sombra del gran medievalista abulense, exiliado en ese momento en Buenos Aires, y con el que por tanto ya no existía un contacto directo. A pesar de tal circunstancia, sin embargo, a lo largo de esas páginas se está desarrollando una discusión repleta de referencias a temas que parecen haber sido objeto de innumerables argumentos en el pasado. Es por ello por lo que no me resisto a reproducir *in extenso* algunos de sus párrafos más significativos, a pesar de ser suficientemente conocidos:

> Es achaque lastimoso —aunque en cierto modo explicable por las enormes dificultades de la iniciación en la filología y en la erudición orientales— de nuestra historiografía medieval contemporánea (otro tanto podría decirse de la extranjera) que la mayoría, por no decir la totalidad, de sus cultivadores, muchos de ellos ilustres y algunos sobresalientemente dotados y de primer orden, ignoren la lengua árabe. No pueden, por lo tanto, manejar directamente las fuentes en ella escritas, que son abundantísimas, prolijas, bien informadas [...] Dicho se está que sin un conocimiento, que ha de ser, si no cabal, más que mediano, del árabe, la historia de nuestra Edad Media no podrá hacerse sino parcialmente y en muchos casos mal. Pero lo curioso es que tales historiadores no parecen darse mucha cuenta de la falla, con ser ésta tan obvia, o que, si se la dan, rehúyen total responsabilidad y tratan de descargarla en cuanto pueden sobre hombros ajenos. «Los arabistas españoles —piensan, dicen o entredicen— han dado en la flor de entretenerse, con mayor o menor fortuna, en esas nonadas filosóficas, teológicas, jurídicas o poéticas, mientras desatienden la historia propiamente dicha y no nos traducen tales o cuales crónicas que tanta falta nos harían y con las que levantaríamos tan soberbias construcciones eruditas». Inútil parece subrayar la extravagancia de la pretensión. Ser arabista no implica por fuerza ser historiador, ni mucho menos simple trujamán o mero facedor de traducciones que otros hayan de elaborar. Los arabistas españoles tienen para todo el mundo y de par en par abiertas cátedras de lengua árabe, que los que la estudian pueden aplicar tanto a los estudios filosóficos y literarios, como a los propiamente históricos; pero, fuera de la cátedra, pueden dedicarse, como los demás lingüistas a quienes nadie trata de imponer servidumbres, a aquellas materias a que los mueve su vocación o su gusto. Se clausuró la escuela de los traductores de Toledo. Si los historiadores medievalistas necesitan sin remedio del árabe para su tarea, son ellos los que deben aprenderlo, sin valerse de ajenos auxilios. Día vendrá en que así ocurra,

> pero durante el intervalo, en el que nos hallamos, la historia de la España musulmana no pueden, evidentemente, hacerla los historiadores medievalistas de profesión, a juicio suyo no necesariamente arabistas, sino los arabistas de oficio, a juicio suyo no necesariamente historiadores[21].

La declaración no puede ser más contundente. García Gómez proclamaba solemnemente, como representante destacado del partido arabista, que no era posible obtener un conocimiento cabal de la Edad Media sin un bagaje de lengua árabe, lo que era tanto como condenar a la totalidad del medievalismo español a la condición de disciplina afectada por una debilidad congénita. El arabista venía a decir además que los medievalistas eran muy conscientes de tal debilidad, pero que intentaban soslayarla convirtiendo al arabismo en una disciplina ancilar, una técnica a su servicio, a la que se adjudicaba un papel meramente subsidiario en su relación con los estudios históricos. Frente a tal pretensión, los arabistas, con García Gómez al frente, reaccionaban: la taxativa afirmación de que la antigua escuela de traductores de tiempos medievales estaba definitivamente clausurada, implicaba una declaración de independencia del arabismo frente a la arrogancia de unos historiadores necesitados de un servicio de traducción puesto a su disposición de forma permanente. El sesgo culturalista de los estudios árabes en España —en el que predominaban los trabajos sobre literatura, filosofía o arte— podía exasperar a unos medievalistas obsesionados por alcanzar un conocimiento más cabal de los procesos institucionales, sociales o políticos, pero se reivindicaba explícita y fieramente como una muestra de la independencia de una disciplina que declaraba orgullosamente su intención de atender únicamente sus propias agendas de trabajo. A todo ello se añadía, en fin, la reclamación del estudio de al-Andalus como coto exclusivo del arabismo mientras los medievalistas no fueran capaces de manejar adecuadamente las fuentes árabes. Tal afirmación no podía menos que interpretarse como una descalificación en toda la regla de los trabajos que el propio Sánchez Albornoz había realizado en torno a las fuentes árabes en los años anteriores, y que lejos de haberse tratado de incursiones puntuales y anecdóticas, se habían convertido en línea medular para afianzar sus tesis sobre los orígenes del feudalismo europeo[22].

Frente a esta condena sin paliativos, el medievalista abulense no se arredró. Sus estudios sobre fuentes árabes —argumentaba— los había tenido que emprender ante la total incapacidad de los arabistas de producir algo que remotamente pudiera compararse al tenaz recuento de cronistas e influencias entre autores que él había llevado a cabo. Enfrascado en los grandes debates del medievalismo europeo sobre los orígenes del feudalismo, interesado en los desarrollos de las instituciones medievales españolas y sediento por conocer y dar todo el valor posible a las informaciones de las fuentes árabes —mucho más abundantes y prolijas que las latinas— cabe imaginar a Sánchez Albornoz desesperándose al

[21] *Historia de España, Menéndez Pidal*, t. IV, p. x.

[22] C. Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo*, t. II.

leer los índices de la revista *Al-Andalus*, llenos de artículos sobre poetas, teólogos, juristas o refranes, mientras quedaban fuera de su alcance lo que él pensaba que podían ser las más jugosas noticias de los cronistas árabes. Su expulsión, y con él la de todos los medievalistas, de unos dominios temáticos sobre los que el arabismo reclamaba una total y completa hegemonía —«la historia de la España musulmana no pueden, evidentemente, hacerla los historiadores medievalistas de profesión», García Gómez *dixit*— hizo poco por atemperar un distanciamiento que estalló con toda su virulencia en «La saña celosa de un arabista», donde el propio medievalista confesaba verse a sí mismo a los pies del Sinaí, desdeñosamente contemplado desde lo alto del bíblico monte por los poseedores de la llave arábiga del conocimiento.

Sería un error, sin embargo, considerar que el agrio divorcio entre el arabismo y el medievalismo español fue una mera cuestión de enfrentamientos personales. Nada más lejos de la realidad. En última instancia, se trataba de la consecuencia del falso acomodo que había encontrado el arabismo dentro del discurso histórico, donde el papel que le adjudicaba el relato nacionalista no dejaba de ser subsidiario[23]. Y es que, por muy necesarios que fueran los datos proporcionados por los arabistas para dar mayor fuerza y consistencia a ese relato, siempre se contaba con que el principal protagonismo recaía en esa «nación» presente desde los tiempos más remotos, acrisolada por las sucesivas colonizaciones y conquistas de época antigua, y que había estado a punto de extinguirse por la conquista árabe del año 711, siendo su resurgimiento a través de la lucha contra el infiel el único discurso sustantivo que daba sentido al período medieval. Desde este punto de vista, el medievalismo español no tenía grandes razones de peso para integrar a un campo de estudios, que si bien podía proporcionar una definición del Otro y un gran número de anécdotas y narraciones sobre los grandes logros culturales y artísticos de los «*musulmanes españoles*», en el fondo sólo albergaba un relato de dinastías y hechos políticos carentes de cualquier sentido histórico en tanto en cuanto el *destino manifiesto* de la llamada «España musulmana» no había sido otro más que el de desaparecer ante el multisecular progreso de la «Reconquista» cristiana. Como relatores de una historia prescindible, los arabistas tenían encomendados unos capítulos secundarios que pronto se confundieron con su propia ubicación disciplinar. En ello el medievalismo español no hizo más que seguir al que se desarrollaba en otros países de su entorno inmediato, también aquejados por una visión histórica predominantemente eurocéntrica.

La profunda separación entre el arabismo y el medievalismo que pronto se configuró en el mapa académico de nuestro país en la época de posguerra fue, en cierta medida, causa y efecto de estos enfoques. Agrupados bajo la vitola de los denominados «estudios semíticos», los estudios árabes quedaron dotados de una identidad suficientemente respetable, pero también convenientemente alejada de los estudios históricos, creándose así unas fronteras disciplinares

[23] E. Manzano Moreno, «La construcción histórica del pasado nacional».

llamadas a tener efectos muy duraderos. Mientras que el arabismo español se convertía en ese «gremio escaso y apartadizo» del que hablaba con deprimente orgullo García Gómez, el medievalismo podía volver cómodamente la espalda a un mundo cuyas referencias cronísticas tenían cada vez menos importancia a medida que el interés de la investigación se desplazaba de la historia de los hechos políticos y militares: los poetas, teólogos o juristas árabes podían servir muy bien para ornar las visiones del esplendor andalusí, pero no parecían tener demasiadas cosas que decir para reconstruir las estructuras sociales o económicas del mundo medieval, cuyo conocimiento reclamaban las tendencias historiográficas a partir de los años sesenta. Con «la escuela de traductores de Toledo cerrada» —y bastaría con hacer un estudio sistemático de cuántas y qué obras árabes se tradujeron en el medio siglo que media entre el final de la Guerra Civil y el final de los años ochenta para comprobar que esta afirmación distó mucho de ser un mero desplante retórico— el arabismo mantuvo un «espléndido aislamiento» que le permitió organizarse académicamente con cierta facilidad dentro del campo de la llamada «Filología Semítica», mientras disminuía su presencia en unos estudios medievales con los que, aunque nunca plenamente integrado en ellos, sí que había mantenido un contacto mucho más estrecho durante la primera mitad del siglo XX.

Las consecuencias de una ruptura temática

A grandes rasgos, puede decirse que ésta era la situación que existía a comienzos de los años ochenta, cuando yo terminé mis estudios de licenciatura en historia medieval. Ni que decir tiene que uno podía culminar tales estudios sin tener más que unas nociones muy someras sobre la historia de al-Andalus, una asignatura que junto a la historia del Islam sólo se ofrecía como optativa en los planes de estudios. Por supuesto, la lengua árabe, que tres décadas antes García Gómez había pensado que algún día se acabaría incorporando a los estudios medievales, no aparecía ni por lo más remoto en dichos planes, mientras que en manuales y libros de consulta más corrientes sobre historia medieval la de al-Andalus ocupaba un espacio no ya sólo menor con respecto al de los reinos cristianos, sino en algunos casos completamente irrelevante.

Ni siquiera la cada vez mejor comprensión de la expansión medieval de estos reinos había espoleado el conocimiento de las realidades andalusíes. Un legado clave de la interpretación histórica de Sánchez Albornoz había sido su concepción de la frontera medieval cristiana. Si tal concepción no estuvo directamente inspirada en las ideas del célebre historiador Frederick Jackson Turner (1861-1932) sobre la frontera norteamericana del siglo XIX, sí que coincidió llamativamente con ella en sus principales rasgos.Los caracteres de la nación americana que, según Turner, se habían originado en ese vasto espacio de colonización que había sido el Lejano Oeste —individualismo, amor a la libertad, conciencia de un destino manifiesto— reaparecían en las ideas del medievalista español relativas a los rasgos que la Reconquista y el proceso de colonización ligado a ella —la «Repoblación»— habían dejado en la conciencia nacional cas-

tellana[24]. Al igual que ocurría en la frontera *turneriana*, la frontera contra el musulmán en la «España cristiana» tenía un carácter tan unilateral que relegaba a la condición de «inexistente» todo cuanto quedara afectado por el avance de su línea de expansión: en el caso americano, las poblaciones indígenas debidamente masacradas por el proceso de conquista del Oeste; en el caso hispano, las poblaciones andalusíes engullidas por la visión histórica nacionalista.

En este ambiente general, creo que puede decirse que el empeño de un medievalista por adentrarse en el campo de los estudios andalusíes tal vez tuviera algo de inconsciencia, dadas las enormes dificultades de toda índole que implicaba asomarse a una frontera disciplinar tan firmemente construida. Sin embargo, y esto es algo que es muy importante subrayar, a comienzos de los años ochenta se habían producido ya algunos cambios muy importantes. No es necesario explicar aquí el enorme impacto historiográfico que supuso la obra de Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en el Occidente medieval*, aparecida en 1976. Más allá de sus aportaciones científicas, este trabajo dibujaba en su contenido un escenario nuevo, que no por casualidad venía de un ámbito ajeno al español, y que replanteaba las relaciones entre las disciplinas de una forma que nada debía a la anquilosada tradición académica española. Sin esa obra y sin el importante trabajo con verdadera vocación interdisciplinar que por entonces se comenzó a realizar desde la Casa de Velázquez a través de proyectos científicos, de coloquios y de publicaciones, es posible que muchos no hubiéramos encontrado el suficiente estímulo para traspasar ciertas demarcaciones que parecían ya definitivamente consagradas.

Pero parte de este mérito también hay que atribuirlo en absoluta justicia al propio arabismo español, que creo que en esos años conoció un cambio, quizá lento, quizá no siempre bien entendido, quizá incluso en ocasiones algo contradictorio, pero que paulatinamente le fue alejando de la postura aislacionista, automarginada y, en ocasiones, algo victimista en la que se había ido atrincherando durante los años de la posguerra. En mi caso concreto, y debo subrayar que lo que aquí estoy ofreciendo es una visión subjetiva sin más valor que el de exponer una experiencia personal, yo siempre he encontrado entre los arabistas españoles no sólo un enorme estímulo, sino también un apoyo que para mí han sido siempre muy importantes y de los que he aprendido mucho de cuanto sé. Tal vez pueda pensarse que estoy haciendo dejación del propósito de sinceridad que más arriba mencionaba, pero podría poner innumerables ejemplos con nombres y apellidos de ocasiones en las que he recibido una determinada ayuda en diferentes circunstancias, un caudal de referencias a la hora de realizar un trabajo u otro o, en fin, una amplitud de buenos consejos para afrontar determinados problemas históricos con enorme generosidad y amplitud de miras. Creo que es justo reconocerlo, y que lejos del apartamiento o del pretendido carácter hosco y huidizo con el que muchas veces se ha querido retratar al arabismo español, ha existido y existe desde las dos últimas décadas una actitud mucho

[24] Id., «The Creation of a Medieval Frontier».

más abierta y dinámica que la que se tiende a veces a reflejar desde el campo del medievalismo, tal vez con la intención de ocultar la propia auto-marginación y también, por qué no decirlo, las buenas dosis de auto-complacencia que parecen haberse instalado en esta última disciplina de un tiempo a esta parte.

Con todo, también está muy lejos de mi intención ofrecer aquí una visión idílica que proclame que los viejos problemas están superados. Nada más lejos de la realidad. La separación entre el medievalismo y el arabismo sigue estando vigente y aunque tal vez ahora no se trate de un divorcio repleto de recriminaciones mutuas, si que continúa siendo una separación de hecho, que ha llevado al establecimiento de residencias separadas, cuyos habitantes, ciertamente, se visitan entre sí en determinadas ocasiones, pero manteniendo un cortés trato distante. Quienes transitamos «por la calle de en medio» apenas si podemos hacer algo más que ayudar a tender puentes, pero a veces también tenemos que hacer un esfuerzo por explicar determinadas «rarezas» que se recriminan estos vecinos y, muy en particular, a los arabistas.

Una de estas *rarezas* es el fuerte carácter filológico de una disciplina que, sin embargo, desarrolla de forma muy mayoritaria un conocimiento histórico. Este es un rasgo que a veces tiende a ser presentado negativamente, pero que tiene también aspectos muy positivos que deberían ser mejor valorados. En este sentido, siempre se ha hablado de los arabistas españoles como de una «escuela» con una cadena de maestros y discípulos que se remontaría hasta los precursores del siglo XIX. Hoy en día no creo que sean muchos quienes defiendan la existencia de tal escuela, al menos entendida con un carácter monolítico, incluso entre los propios arabistas. Sin embargo, yo creo que sí existe una seña de identidad dentro del arabismo español que sus más conspicuos cultivadores, por muy distintas que sean sus tendencias o sus intereses, han defendido con una gran tenacidad desde los tiempos de Francisco Codera: me estoy refiriendo a la insistencia filológica en la importancia del dato preciso y exacto, algo que incluso tiene su justificación en la propia morfología de la lengua ára[illegible]ntas veces comparada con un mecanismo de relojería de alta precisión. Esta [illegible]cia de rigor puede parecer a veces exasperante —y, ciertamente, lo es[illegible]o está muy justificada; es más, yo diría incluso que sin ella los estudios árabes perderían cualquier sentido como disciplina digna de crédito. Viniendo de la tradición del medievalismo, que en el último cuarto del siglo XX ha ido distanciándose de su base filológica para adentrarse cada vez más en los debates de las ciencias sociales, éste ha sido un rasgo que a mi, personalmente, me ha costado mucho entender y, sobre todo, valorar en la enorme importancia que tiene. Y es que esta necesidad insoslayable de preservar el rigor filológico es lo que explica que muchas veces la necesidad de perfilar un aspecto muy concreto, casi nimio, de la investigación se anteponga a la propia interpretación, algo que tal vez no sirva para saciar la sed de interpretaciones que siempre tenemos los historiadores, pero que en cambio sirve para fundamentar el conocimiento sobre unas bases extremadamente sólidas. Como filólogo frustrado pero, sobre todo, como investigador convencido de que a menudo los cantos de sirena de las ciencias sociales han llevado a la historia a embarrancar en aguas a veces muy poco pro-

fundas —y no hay más que leer ciertas monografías o sesudos artículos para darse cuenta de cómo la capacidad, o incluso la incapacidad, de poner en pie pesados mamotretos teóricos sólo sirve para ocultar la carencia de saberes de sus autores— esto es algo que yo, como ya he dicho, tiendo personalmente a valorar cada vez más.

Pero esta exigencia —y, sobre todo, auto-exigencia— de rigor filológico que los arabistas españoles se han impuesto a sí mismos, yo creo que con enorme acierto, conlleva también unos retos cada vez más acuciantes. Yo diría incluso que urgentes. Hoy en día es un hecho que la historia de al-Andalus no es un patrimonio exclusivo de los arabistas, como habría querido García Gómez. Historiadores, arqueólogos, numismáticos o especialistas en historia del arte han reclamado también esta parcela del conocimiento histórico y lo han hecho muchas veces con resultados que creo que es imposible negar que han sido importantes. En este nuevo marco en el que se están desenvolviendo los estudios sobre al-Andalus creo que es legítimo preguntarse hasta qué punto las relaciones del arabismo con estos nuevos campos emergentes no podrían ser más estrechas y fructíferas de lo que ya lo son en este momento y si no merecería la pena el explorar nuevas vías para una disciplina que corre el riesgo de verse anclada en unos usos tradicionales que se están viendo sobrepasados por un panorama disciplinar cambiante y novedoso.

Esta necesidad viene motivada también por la demanda cada vez más fuerte de que el conocimiento cultivado por los arabistas abandone los ámbitos meramente académicos y se transmita a una sociedad que, enfrentada a los retos del multiculturalismo y de las convulsiones políticas actuales, está planteando innumerables preguntas, muchas de las cuales quedan sin respuesta o, lo que es peor, son contestadas desde los intereses más sectarios, cuando no desde la ignorancia más clamorosa. En esta encrucijada, no parece que la alternativa de retiro voluntario hacia el Sinaí de la arábiga erudición sea lo más deseable (aunque me consta que es una posibilidad que, no sin razón, tienta a más de uno), dado que existe el riesgo más que real de que el esforzado y complejo conocimiento que ha generado y genera la investigación arabista quede anegado dentro de esa charca de banalización y tergiversación propiciada por «expertos» apresuradamente reconvertidos, por quienes necesitan poner a punto el apartado histórico de su siniestra agenda política o por esos publicistas reciclados que están surgiendo como los champiñones al socaire de las grandes convulsiones de nuestra época.

Teniendo todo esto en cuenta, yo me atrevería a plantear si no ha llegado ya la hora de que el arabismo se decida a tratar de una forma más decidida y abierta muchos de los campos que se han cultivado dentro de esta disciplina, pero que de alguna forma han quedado encerrados dentro de sus muros, con el resultado de que una definición excesivamente esencialista esté imponiendo unas amarras que, tal vez, cada vez carecen más de sentido[25]. Uno de estos campos es, desde luego, el del medievalismo. En este sentido, la cuestión posiblemente no sea tanto

[25] El debate está ya planteado en trabajos como el de M. Marín, «Arabistas en España».

dilucidar si los medievalistas pueden o no acometer el estudio de al-Andalus, como el decidir si los arabistas que cultivan este campo son o no medievalistas. Personalmente, la respuesta a esta pregunta me parece, evidentemente, que debe ser afirmativa, de la misma forma que aquellos que cultivan períodos históricos posteriores son modernistas o contemporaneístas y deberían estar decididamente integrados en estos campos; o que quienes se dedican a estudiar los complejos fenómenos actuales son politólogos. Tal adscripción no es ni mucho menos extravagante: en el campo de la historia antigua, por ejemplo, son bien conocidos —y, ciertamente, eximios— los casos de grandes historiadores que, con una formación originariamente filológica, han dedicado sus esfuerzos a la interpretación histórica propiamente dicha en el marco de departamentos de historia o, incluso, de arqueología, dejando las labores estrictamente filológicas para aquellos de sus colegas interesados de forma más específica en el estudio de las lenguas clásicas o en la edición de sus textos. Una normalización en las relaciones entre arabismo y medievalismo pasaría, pues, por integrar dentro de las estructuras y circuitos de esta disciplina a los arabistas inclinados a los estudios de ese período, iniciando de esta forma una «normalización» progresiva de una disciplina que, sin duda, abarca un exceso de campos diversos y a veces demasiado mezclados, como reconocen incluso sus propios cultivadores. Si a esta normalización se añadiera la ineludible necesidad de incluir los estudios de lengua árabe dentro de la formación del medievalista, como con toda razón se ha planteado siempre desde el campo del arabismo, creo que es muy posible que nos encontráramos ante el fin de un divorcio que ha durado quizá ya demasiado, pero sobre todo ante el fin de una definición quizá excesivamente centrada en la lengua por parte de una disciplina que empieza a verse cercada por un excesivo número de frentes en un mundo cada vez más complejo.

Con todo, esta normalización no sólo exigiría un progresivo deslindamiento entre lo que son los aspectos puramente filológicos del arabismo de aquellos que no lo son, sino también, y sobre todo, requeriría que el medievalismo redefiniera su ámbito de estudio, que hasta la fecha se ha centrado de forma exclusiva en el análisis de las sociedades cristianas europeas. Por desgracia, esta redefinición de los estudios medievales no se adivina cercana. Ya he señalado anteriormente que tales estudios han podido desarrollarse en nuestro país volviendo la espalda hacia el ámbito andalusí, sin que en este momento se aprecie —o yo, por lo menos, sea capaz de percibirla— una preocupación real por variar esa tendencia. Cínicamente, incluso, podría plantearse la pregunta de por qué es necesario cambiarla, dado que de la misma forma que el estudio de la sociedad andalusí suele hacerse con la referencia ineludible de las realidades orientales o norteafricanas, el de las sociedades cristianas peninsulares se plantea siempre en el marco ideal de los procesos sociales europeos del mismo período. Si esto es así, ¿por qué variar entonces un estado de cosas que se basa, es cierto, en ciertas rupturas y concepciones historiográficas, pero que también se fundamenta en la existencia demostrable de dos mundos que, puede argumentarse, apenas si interactúan entre sí más que en determinados y puntuales aspectos de mestizaje o de transmisión intercultural?

Curiosamente, debo reconocer que yo carezco en este momento de una respuesta clara para este problema: la separación disciplinar ha sido tan fuerte, el bosquejo historiográfico de al-Andalus y de los reinos cristianos ha retratado dos mundos tan radicalmente separados, que hoy por hoy me temo que sería incapaz de contestar de qué manera los procesos sociales, económicos o políticos que se desarrollan a ambos lados del *ṯagr* andalusí tienen alguna vinculación entre sí, o hasta qué punto el conocimiento de tales aspectos en cada uno de esos ámbitos puede ayudar a comprender los que se desarrollan en el otro. Con muy notables excepciones —pienso, por ejemplo, en los estudios realizados en la región levantina— no ha habido grandes programas de investigación que hayan buscado establecer esta conexión mutua, de tal manera que es posible todavía debatir hasta qué punto la separación entre los ámbitos cristiano y musulmán en la Península es una construcción historiográfica o bien una realidad histórica susceptible de ser comprobada.

Los arabistas del siglo pasado, en cambio, sí que tenían una respuesta bien perfilada para responder al problema de por qué era necesario incluir el conocimiento de al-Andalus dentro del estudio de la Edad Media: la razón, argumentaban, estribaba en el hecho de que el período andalusí formaba parte de la *Historia de España* y, por tal razón, debía ser cabalmente conocido. Al «españolizar» al-Andalus consiguieron meterlo con calzador como uno de los capítulos de la historia patria, pero el divorcio de los estudios árabes con respecto al medievalismo permitió privilegiar el conocimiento de los aspectos culturales de la denominada «civilización hispano-musulmana», que podía ser fácilmente retratada como producto del «genio español» capaz de hacer germinar una semilla que los árabes habían traído consigo hasta nuestras costas.

Hoy en día, con la noción de «España musulmana» definitivamente descartada, con la constatación irrefutable de que al-Andalus fue una sociedad árabe e islámica, o con la propia idea de *Historia de España* sometida a revisión, no cabe duda de que los retos que debemos afrontar son mucho mayores y, sobre todo, muy complejos. El regreso por parte de ciertos sectores intelectuales y políticos a un nacionalismo hispano de combate, que muchos pensábamos ingenuamente que había periclitado, ha constituido una sorpresa tan mayúscula como la propia constatación de que esas alegres y poéticas evocaciones de al-Andalus que a muchos les parecían la mejor manera de quedar bien con las audiencias de allende el Estrecho o del Oriente, eran tomadas completamente en serio por un nacionalismo árabe o por un integrismo islámico que, desde luego, bien poco necesitan también para describir sus propias piruetas históricas.

En estas circunstancias, parece cada vez más obvio que el viejo esquema decimonónico de explicación de la «historia medieval de España» es completamente inservible en este momento; no sólo inservible, sino incluso peligroso: mientras algunos reclaman la ascendencia genealógica de las esencias patrias en la obra de los reconquistadores, nuestras aulas se están llenando de ciudadanos que están muy lejos de responder a ese modelo de homogeneidad cultural y religiosa que los nacionalismos hispanos del siglo XIX habían dado por sentado. No cabe duda de que en un futuro ya inmediato pueden llegar a ser muchos quienes

reclamen la historia de al-Andalus como propia, mientras algunos siguen dándose a las ensoñaciones sobre supuestos proyectos de unidad nacional española en la Edad Media. Ignorar tal realidad es no sólo intelectualmente inaceptable, sino también irresponsable. La necesidad de revisar los viejos modelos interpretativos es una demanda real que la sociedad nos está empezando a plantear con fuerza a arabistas y medievalistas por igual y en la que la colaboración se hace más necesaria que nunca. Yo sólo espero que en esta ocasión no lleguemos demasiado tarde al envite.

OMEYAS DE DAMASCO, OMEYAS DE CÓRDOBA

EL DESTINO DE UNA DINASTÍA EN EL MEDIEVALISMO ESPAÑOL

Ana Echevarría Arsuaga
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid[1]

Cuando Emilio García Gómez se refería a los primeros cincuenta años de dominio islámico sobre la Península Ibérica, lo que coloquialmente se conoce como época de «la conquista de España por los moros», en su introducción a la traducción al español de la magna obra de Évariste Lévi-Provençal sobre la *España musulmana*, lo hacía así:

> ¿Cuál hubiera sido, de durar el Califato omeya oriental, la suerte de estas hordas invasoras: árabes impetuosos y aventureros, pero incultos —piedras lanzadas por una remota catapulta y en el último rebote—, y fieros beréberes, montañeses y ganaderos, catecúmenos más o menos fervientes de un nueva fe? ¿Qué hubieran hecho, deshilachados en esta tierra atónita y a trasmano, no todavía organizada, entre las astillas de un imperio caído, sufriendo hambres y sequías, divididos por ancestrales odios de clan, persiguiéndose mutuamente en carnicerías espantosas? La suprema autoridad está lejos y ocupada; el vínculo de segundo grado con Ifriqiya es laxo y está siempre en peligro; la anarquía cunde y los gobernadores trepan y caen, en precario, con ritmo vértigo; la resistencia cristiana se consolida en sus montes y en Poitiers queda frenado el empuje, ya lacio, de la prodigiosa cabalgada. ¿Va a ser todo para España una terrible, pero efímera pesadilla? Aquí interviene de nuevo el azar histórico y vuelve a asomar la sorpresa. Derribado el Califato omeya damasceno, del furioso exterminio que va segando, uno a uno, los miembros varones de la gran familia beduina hasta entonces reinante, sólo un individuo logra escapar, es la más apasionante película de aventuras y, al cabo de mil cambalaches y peligros, desembarcar en Almuñécar. La legitimidad desposeída ha logrado instalarse en España, rompiendo los vínculos políticos con el resto del mundo islámico, para constituir un polo magnético que atraiga las voluntades dispersas[2].

[1] Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto de Investigación «El centro de la Península Ibérica entre la Antigüedad y la Edad Media: espacios, poderes y representaciones (ss. VII-XI)» [HUM2006-03038].

[2] E. García Gómez, «Introducción», pp. XIII-XIV.

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 231-246.

No mucho mejor trato daba al tema el propio Lévi-Provençal, quien pasaba por encima de estos años en un vuelo, considerando que, puesto que era el califato el período de máximo esplendor de la cultura islámica en Occidente, era ese momento el que debía analizar en su obra, sin pararse a considerar sus antecedentes, ni las consecuencias que tendría la etapa de la conquista en todo el devenir posterior de lo que conocemos como al-Andalus.

Es evidente que la inclusión de una remota provincia (Hispania o al-Andalus) conquistada a partir de uno de los territorios menos islamizados y más alejados del centro político del califato (Ifrīqiya), entre las posesiones de los Omeyas de Damasco, no debió parecer desde Oriente ningún momento estelar de su historia. Como tampoco se lo pareció a los historiadores españoles y europeos el que al-Andalus quedara sometida como una provincia más al poder central del califato, durante casi cuarenta años. En este volumen se trata repetidas veces de la perspectiva eurocéntrica y colonialista que adoptaron estos arabistas e historiadores a la hora de elegir sus temas de trabajo, y está claro que el período de los gobernadores omeyas no era precisamente ese momento de individualización idealizada, de excepcionalidad de la España musulmana, que ellos deseaban destacar. Esta concepción despectiva del período temprano de al-Andalus por parte de los propios arabistas ha influido negativamente en el tratamiento que ha recibido esta cuestión entre los medievalistas, tanto dentro del marco de las percepciones generales de historia del Islam, que aparecen ejemplificadas en los manuales de estudio al uso en las universidades españolas, que tendremos ocasión de analizar en las próximas páginas, como en lo que respecta a la propia historia de España, sobre todo en cuanto a la relación entre al-Andalus y el resto del mundo islámico.

En general, podemos decir que dichas obras están plagadas de lugares comunes sobre los Omeyas, como dinastía y como modelo de organización del Estado islámico. A juzgar por el contenido de los manuales de historia medieval, sólo parece existir «nuestro» califato Omeya, con unos breves antecedentes en la época del emirato (considerados ambos, como veremos, como «período formativo» del Islam español). El califato Omeya de Damasco se presenta como algo remoto, histórica y espacialmente, y su estudio sólo aborda la historia política, dejando de lado los aspectos socio-económicos y religiosos. Si lo que tomamos como referencia son los exámenes respondidos mediante esos manuales, seguimos en un mundo mítico en el que destaca la figura legendaria de 'Abd al-Raḥman I. Sus antecesores, los gobernadores[3], han caído en el más completo de los olvidos para el medievalismo hispano. Tanto es así, que a la hora de analizar los mitos creados en torno a al-Andalus, Fanjul ni siquiera ha considerado

[3] Una primera disyuntiva se nos plantea ya en este punto, pues lo que en un principio es para los arabistas «el período de los gobernadores», refiriéndose a la figura de los representantes o delegados del califa Omeya de Damasco en al-Andalus, a menudo es denominado por los medievalistas «el waliato o valiato», utilizando un sustantivo derivado del cargo que ostentaban dichos gobernadores en árabe, produciéndose el contrasentido de que sean precisamente quienes no dominan la lengua árabe los que usan este término.

oportuno dedicar unas páginas a esta parte de nuestra historia, dado que apenas ha contribuido a conformar el discurso histórico pro-andalusí[4].

Actualmente, esta concepción despectiva del período temprano de al-Andalus está corrigiéndose, si bien lentamente. Después de la actualización llevada a cabo por Chalmeta en su libro *Arabización e islamización*, que sin embargo no termina de encajar la conquista de al-Andalus en el marco más amplio del califato de Oriente, el reciente libro de Eduardo Manzano titulado *Conquistadores, emires y califas* dedica en sus primeros capítulos numerosas páginas a este enfoque, consiguiendo así por primera vez en mucho tiempo que el período más temprano de al-Andalus sea comprendido en su contexto histórico, aunque aún quedan muchas cuestiones por responder[5]. Por supuesto, debido a la proximidad de esta publicación, es imposible que sus efectos se dejen sentir todavía en la transmisión del conocimiento por medio de manuales universitarios.

Partiendo de la premisa de que los Omeyas de Oriente tuvieron un papel fundamental, a través de la conquista y de su incipiente organización como territorio islámico, en la historia de al-Andalus, me gustaría explicar por qué deben estar presentes en el discurso histórico español. En palabras de María Jesús Viguera:

> El estudioso de al-Andalus debe atender cuanto pueda a lo ocurrido en el conjunto áraboislámico, en cuyos centros clásicos —sobre todo orientales— se crearon los modelos políticos y culturales a continuación reproducidos en los confines andalusíes, y en general del Garb u Occidente islámico[6].

Análisis formal y estructural de las fuentes: los manuales españoles de historia medieval

El tipo de manual en uso en España sigue una tradición que podría considerarse «académica», con una especial valoración de la *auctoritas*, al más puro estilo de la universidad medieval, y en muchas ocasiones exclusivista, es decir, sólo se recomienda un manual por asignatura (a veces acompañado de un atlas), que deberá memorizarse junto a las explicaciones del profesor en el aula. En muy pocas ocasiones, en una materia tan amplia como es la historia medieval, se encontrarán alumnos con tiempo o ganas de completar esta información con monografías actualizadas, en parte por problemas de tiempo, y en parte por otras cuestiones que trataré más adelante. Este sistema difiere totalmente del método anglosajón o el alemán, consistente en la lectura paralela de varios libros o capítulos de libros, que podríamos llamar «monografías de alta divulgación» o «ensayos históricos más o menos especializados», así como artículos de investigación, que ayudan al alumno a acercarse a temas más concretos, pero carecen

[4] Sí se refiere, en cambo, al enfoque presentado por los mozárabes en las crónicas del siglo VIII, concretamente en S. Fanjul, *Al-Andalus contra España*, pp. 24-29.

[5] E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, pp. 58-100 y 113-120.

[6] M. J. Viguera, «Al-Andalus: de Omeyas a Almohades», p. 56.

de la amplitud de información general que da nuestro sistema. Mientras que el segundo método incide especialmente en la lectura crítica, el primero confiere una base teórica más sólida sobre la que después puede asentarse con mayor firmeza el conocimiento, es decir, en mi opinión, sería una mezcla proporcionada de ambos estilos de enseñanza la que daría el justo medio. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, el manual es prácticamente autosuficiente y, de hecho, proporciona prácticamente todos los datos que el alumno va a manejar. Una breve historia de este género historiográfico nos ayudará a comprender el enfoque que utilizan para tratar sobre el califato Omeya.

En primer lugar, se ha intentado realizar un análisis cuantitativo, cuyos resultados vienen expresados en la tabla de la página siguiente.

A partir de 1960, la historiografía y, dentro de ella, el medievalismo español, conoció una etapa de expansión favorecida por el desarrollo de las universidades y el CSIC, con la subsiguiente creación de sus departamentos de Historia Medieval, la renovación y ampliación de sus miembros a la vez que se producía un relevo generacional, y el aumento del alumnado. Estos factores se combinaron con la intensificación de los contactos de los medievalistas con el exterior, que enriqueció sus perspectivas metodológicas, al conocer o, más bien, «reconocer», planteamientos teóricos de distinta adscripción ideológica, que fueron incorporados con mayor o menor éxito a la investigación. Concretamente, esos avances se plasmaron en la creación del *Anuario de Estudios Medievales* en Barcelona, bajo la dirección de Emilio Sáez (1964); la celebración del *I Simposio de Historia Medieval* (Madrid, 1969) a nivel internacional, siendo invitados investigadores portugueses y un cierto número de hispanistas extranjeros, y también la celebración en Santiago de Compostela de las *I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas* (1973), hitos que conforman el despegue del medievalismo de la segunda mitad del siglo xx[7].

A ello se añadió el estímulo que supuso la traducción de numerosas obras extranjeras que, sobre todo, animaron el panorama intelectual español, como por ejemplo las colecciones Nueva Clío de Labor, fundamental para la difusión de los presupuestos de la Escuela francesa de los *Annales* (a partir de 1967), o la historia de Siglo XXI Editores (a partir de 1971), con planteamientos progresistas y abierta a la historiografía marxista. Dentro de las figuras del medievalismo consolidadas en época franquista, destacaría respecto al tema que nos ocupa la de José María Lacarra, catedrático de la Universidad de Zaragoza, encargado de escribir el volumen correspondiente a historia medieval de la *Historia de la Humanidad* coordinada por Jaime Vicens Vives. El tratamiento que hace Lacarra de los Omeyas de Oriente es modélico, tanto en la claridad de sus contenidos como en la abundante —y novedosa, para entonces— bibliografía consultada, en diversas lenguas europeas[8].

[7] J. I. Ruiz de la Peña y M. J. Sanz Fuentes, «Instrumentos, cauces y expresiones de la actividad investigadora», pp. 792-794; J. Á. García de Cortázar, «Glosa de un balance sobre la historiografía medieval española», pp. 814-815.

[8] J. M. Lacarra y de Miguel, *Historia de la Edad Media.*

El Islam en la alta Edad Media en los manuales españoles

Espacio dedicado (número de páginas) a cada uno de los temas sobre el Islam en la alta Edad Media						
Manuales	Número total de páginas del manual	Mahoma y nacimiento del Islam	Califas ortodoxos	Omeyas de Damasco	Omeyas de Al-Andalus	Abbasíes y desmembración
M. Riu (cap. xiii-xiv)	686	4	3	3	10	6
M. Á. Ladero Quesada (cap. viii-xi)	1004	3	3	3	6*	53
J. Á. García Cortázar *et alii*	578	4	4	2	—	5
J. Á. García Cortázar - J. Á. Sesma Muñoz (cap. iii)	813	10	5	5	2*	18
** E. Cabrera Segura - C. Segura (cap. xx-xxxi)	380	20	12	11	16	17
V. Á. Álvarez Palenzuela (cap. vi-vii, xi, xiii)	911	17	7	17	7	27
Historia 16 (cap. v-vi)	731	2	2	3	—	4
S. Claramunt *et alii* (cap. vii, xii)	374	2	1	2	6	2
** E. Manzano Moreno	199	20	13	19	—	36

* Omeyas de al-Andalus incluidos dentro del tema dedicado a los 'abbasíes

** Manual dedicado sólo a Islam o Islam y Bizancio

Remontándonos a la década de 1970, que nos lleva al momento de transición de una historiografía franquista a lo que podríamos denominar «mirada democrática de la historia» (que, por otra parte, todavía no se ha terminado de depurar), podemos apuntar a una historia del género de los manuales, en la que se aprecia una estrecha coincidencia entre los materiales necesarios para preparar los distintos tipos de oposición a las plazas de profesorado funcionario de enseñanza universitaria y el enfoque de los manuales publicados para el estudio de los propios universitarios. Así, podríamos dividir los estilos y formas de escribir los manuales de la siguiente manera:

a) Década 1970-1980

Período en el que los historiadores emigrados durante la época franquista no han regresado todavía a España en su totalidad, y sus manuales no se utilizan en la Universidad abiertamente. Destaca en este momento el manual de Riu[9], perteneciente a la escuela catalana de Vicens Vives. De tipo enciclopedista, pero con útiles recomendaciones de tipo práctico sobre la enseñanza de la asignatura, está fuertemente influido por la formación del autor, que domina el inglés y el alemán. Es uno de los pocos manuales que abarca tanto historia de Europa como propiamente Universal, y además hace especial hincapié en los temas de historia de España, incluido al-Andalus, que se trata independientemente en la lección 14 (Los musulmanes de España). El Califato omeya de Damasco constituye una parte de la lección 13 (Aparición y expansión del Islam), que abarca desde Mahoma a la decadencia del califato ʿabbāsí.

b) Década 1980-1990

La democracia trae consigo importantes cambios en el sistema universitario, desde los planes de estudio a la adjudicación de plazas, y ve la vuelta de algunos de los «cerebros» emigrados a causa de la Guerra Civil. Con ello, cambia también el tipo de manual universitario de historia. Los manuales muestran el esfuerzo de cada autor por preparar un temario sólido con abundante bibliografía en diversas lenguas de cara a sus pruebas de oposición, aunque hay un predominio de la formación francesa, dominada por la tardía influencia de la Escuela de los *Annales* y por orientalistas de la talla de Cahen, Mantran o Shaban[10], cuyas obras habían sido traducidas al español recientemente por editoriales comprometidas políticamente con el cambio historiográfico. Prácticamente ninguno de los medievalistas autores de manuales en estas fechas había sido formado por arabistas.

Los manuales suelen ser unipersonales, como el de Ladero Quesada[11], que sigue de cerca el enfoque de Cahen, pero plantea un problema de estructura, al introducir juntas todas las cuestiones socioeconómicas y religiosas de omeyas

[9] M. Riu, *Lecciones de historia medieval.*

[10] Cl. Cahen, *El Islam*; R. Mantran, *La expansión musulmana*; y M. A. Shaban, *Historia del Islam.*

[11] M. Á. Ladero Quesada, *Historia universal. Edad Media.*

y ʿabbāsíes, de manera que faltan algunos matices. Por ejemplo, no se tienen en cuenta los problemas planteados por la aplicación del derecho consuetudinario antes de la aparición de las grandes figuras como Mālik b. Anas, o de la «consagración» de las escuelas de derecho, previamente a la compilación y transmisión de las grandes colecciones de hadices y fetuas. De la misma manera, las rutas comerciales de época ʿabbāsí quedan como «fosilizadas» en la mente del alumno, sin saber cómo se efectúan los intercambios y cómo se van creando vínculos durante los siglos VII y VIII, ni qué oscilaciones se producen en las rutas con la creación de los tres califatos —ʿabbāsí, omeya y fatimí— y la redefinición de sus poderes. Al primar el impacto de la influencia persa en los ʿabbāsíes, se deja de resaltar la importancia de la influencia bizantina en los Omeyas, olvidando que las antiguas colonias bizantinas existentes en la Península Ibérica pudieron mantener su importancia en los contactos con Oriente a lo largo de toda la época omeya, desde el valiato al califato.

Otros son bipersonales y más centrados en la historia de Europa, o con los dominios geográficos claramente diferenciados[12], y comienzan ya a plantearse los de autoría colectiva. El trabajo de García de Cortázar y Valdeón, en el que el primero es el encargado de redactar los temas correspondientes a la alta Edad Media, trata de forma muy amena, pero excesivamente simplificada, el período Omeya y los orígenes del Islam en general, en un solo capítulo del libro.

En cambio, el manual de Cabrera y Segura, en el que Cristina Segura es la encargada de la segunda parte, dedicada al islam, es de los más completos en cuanto a extensión y contenidos. Éstos se dividen en cuatro grandes bloques, el primero dedicado a los orígenes del islam y el califato ortodoxo; el segundo sobre los califatos Omeya y ʿAbbāsí, incluyendo la época en la Península Ibérica; la tercera parte, sobre la disgregación del imperio musulmán (siglos IX-XI), con dos temas sobre el emirato y el califato de Córdoba, y la última dedicada al islam «bajo los imperios extranjeros (siglos XI-XV)», en la que se incluye al-Andalus desde los reinos de Taifas al fin del Reino de Granada. Su enfoque es bastante amplio, pues además de las habituales cuestiones de organización del Estado y ampliación de las conquistas, es de los pocos que tratan separadamente de la economía y la sociedad en tiempos de los Omeyas[13].

c) Década 1990-2000

Al hilo de la evolución de las oposiciones a titularidad, que cambian su formato para plantearse como concurso de méritos, se modifica también el estilo de los manuales. Dado que ya no es necesario memorizar y cantar una serie de temas del programa, ejercicio sustituido por la clase magistral sobre un tema elegido, se favorece el manual colectivo de muchos autores, más o menos «espe-

[12] J. Á. García de Cortázar *et alii*, *Manual de historia universal. Edad Media*. El binomio se ve en E. Mitre Fernández, *Historia de la Edad Media*. I. *Occidente*; y E. Cabrera y C. Segura, *Historia de la Edad Media*. II. *Bizancio y el Islam*.

[13] E. Cabrera y C. Segura, *Historia de la Edad Media. II. Bizancio y el Islam*, pp. 265-269, 277-279 y 282-286.

cializados» o «interesados» en los campos que se les encargan[14]. Se mantiene el predominio de la influencia francesa y, secundariamente, italiana, lenguas que se recomiendan por su facilidad al alumnado. Sobre todo en los temas de islam, se produce una «fosilización» de la bibliografía citada por los autores de décadas anteriores, citados ya como «clásicos» (especialmente Cahen y las monografías de la Historia Labor-PUF), advirtiendo que la historia en ese campo «ha evolucionado poco». Tres manuales colectivos destacan en esta década. García de Cortázar repite en coautoría, esta vez con Sesma. González Jiménez es el encargado de realizar los capítulos correspondientes a los Omeyas para el manual coordinado por Claramunt, uno sobre el islam desde Mahoma al califato 'abbāsí, y otro dedicado a los musulmanes de la Península hasta la caída del califato, centrando su atención preferentemente en lo que considera el paso de la teocracia a un imperio secular árabe, y a la organización del Estado por Mu'āwiya[15]. Por otra parte, los breves capítulos dedicados por Ladero al islam altomedieval en el manual publicado por Historia 16 son muy parecidos en su enfoque a los que incluyó en su propio manual, aunque más resumidos, por lo que no insistiré en lo antes dicho.

d) A partir de 2000

Comienza a percibirse con mayor claridad la influencia de las corrientes historiográficas anglosajonas, dado que en la formación escolar y universitaria ya predomina en muchos casos la enseñanza del inglés sobre el francés. Organizada en forma de manual, aunque sólo dedicada a los temas de historia del islam, aparece la monografía de Manzano[16], que podemos considerar que marca un hito en la inserción de los temas de historia del islam en la historia medieval general, debido a su formación doble por medievalistas y arabistas. Esta tendencia, facilitada por los programas en uso, por ejemplo, en las universidades Complutense, de Zaragoza o en Murcia durante la década de los 80, donde muchos historiadores pudimos disfrutar de asignaturas de historia del islam o de lengua árabe impartidas por arabistas, producira a lo largo de estos últimos años un enfoque mucho más equilibrado de la historia islámica y de al-Andalus dentro de las corrientes generales de la historia del período medieval propiamente dicho.

En el resto de los manuales se acentúa la especialización, con ejemplos extremos como el manual coordinado por Álvarez Palenzuela[17], en el cual participan nada menos que veintiséis colaboradores —con los problemas de estilo y legibilidad que ello supone—, y en el que, de cuatro temas dedicados al islam en la alta Edad Media, ninguno es de la misma autoría. Aun así, hay que decir que los medievalistas que los escriben suponen también un cambio respecto a la gene-

[14] E. Mitre *et alii*, *Manual de historia universal*, t. III. Más en línea con la década anterior, pero con planteamientos actualizados, puede citarse J. Á. García de Cortázar y J. Á. Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, p. 133.

[15] S. Claramunt *et alii*, *Historia de la Edad Media*, pp. 55-56.

[16] E. Manzano Moreno, *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*.

[17] V. A. Álvarez Palenzuela (ed.), *Historia universal de la Edad Media*.

ración anterior: Ayala, especialista en órdenes militares y Cruzadas, analiza «el nacimiento del islam» en el capítulo VI; Abellán y Veas Arteseros participan de una formación más filoislámica, a través de la escuela formada por Juan Torres Fontes en Murcia, dedicada no tanto a temas de islam andalusí entre los siglos X al XII como a la cuestión mudéjar, pero al menos hay una marcada evolución en los intereses y el vocabulario empleado. Por primera vez se concede al califato omeya de Damasco un capítulo entero (VII: «Expansión del Islam»), equivalente al dedicado al califato ʿabbāsí (capítulo XI). Curiosamente, la dinastía Omeya de Córdoba aparece incluida en un epígrafe sobre «Los musulmanes en Occidente», dentro del capítulo XIII: «Las segundas invasiones: la desintegración del Imperio de Carlomagno», abordado por Cabrera.

Uno de los problemas principales que plantean estos manuales que, como es lógico y salvo en contados temas, abordan materias en las que los autores no están especializados, es la falta de actualización de la bibliografía consultada y recomendada a los alumnos. Ninguno de ellos, sea o no debido a su fecha de edición, incluye bibliografía sobre los Omeyas posterior a 1993, y pocos incorporan la específica, sino que se limitan a referirse a libros sobre historia del islam en general, o sobre el período ʿabbāsí. Dado que se trata de un campo que ha evolucionado considerablemente en los últimos años, debido al descubrimiento y análisis de nuevas fuentes, tanto documentales como arqueológicas, este retraso en la bibliografía tiene consecuencias funestas, que analizaremos con más detenimiento a continuación.

Los Omeyas y su inserción en la historia medieval universal, vista desde España

Sin duda, el tema favorito a la hora de destacar la importancia de la dinastía Omeya de Oriente es la consecución de la máxima expresión de la expansión territorial del islam[18]. Es lógico, por diversas razones. En primer lugar, históricamente se ha considerado ese logro, comenzado bajo los califas ortodoxos y continuado por sus sucesores, los Omeyas, como uno de los mayores méritos de la religión y la dinastía. Pero también es evidente que para los historiadores españoles es el momento en el que la Península Ibérica pasa a formar parte de la *dār al-islām* y, a su vez, el origen de la resistencia en el norte de la misma, que más adelante daría lugar a la formación de los reinos cristianos[19]. Obras como *La conquista de al-Andalus* o los *Ajbār Maŷmūʿa* habían sido patrimonio

[18] Tratada a partir de los estudios clásicos de Cl. Cahen, R. Mantran y M. A. Shaban ya citados. Más recientemente, puede verse F. M. Donner, «The Growth of Military Institutions in the Early Caliphate».

[19] Dejando de lado la discusión sobre los itinerarios de la conquista, fuente de un intenso debate, comentado y con bibliografía en P. Chalmeta Gendrón, *Invasión e islamización*, pp. 95-220; los planteamientos desarrollados a partir de 1990 se centran en otros intereses: ver J. Vallvé, «Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España», pp. 51-150; M.-F. al Wasif, «La inmigración de árabes yemeníes a al-Andalus», pp. 203-220; E. Manzano Moreno, «El asentamiento y la organización de los ŷund-s sirios en al-Andalus», pp. 327-360; e Id., «La conquista del 711», pp. 401-414.

de la formación de los medievalistas especializados en la España cristiana desde la generación anterior a la comentada aquí[20], y actualmente, la posibilidad de acceder a ediciones de ambas obras, así como la consulta de nuevos estudios e interpretaciones sobre ellas[21], facilitan su utilización por parte de los no arabófonos[22]. Todos estos factores explican que precisamente esta parte del gobierno de los Omeyas no haya sido descartada del discurso histórico de los manuales.

Sin embargo, la tendencia al particularismo hispánico, y el afán por destacar las especificidades del islam en Occidente, ha causado importantes distorsiones en el tratamiento de la Península Ibérica como parte de la *dār al-islām*. En primer lugar, el período Omeya andalusí se estudia fuera del contexto del Califato omeya de Damasco, mientras que se analizan continuamente las rupturas y continuidades respecto al mando hispanorromano y visigodo al que vino a suceder. Si insertáramos la historia andalusí correctamente en su contexto universal, sería necesario revisar, por ejemplo, la teoría del comienzo de la fragmentación del califato, pues el emirato Omeya liderado por ʿAbd al-Raḥmān I sería cronológicamente la primera resistencia activa frente al poder ʿabbāsí, y no los aglabíes o los tuluníes, tal como se estudia actualmente, dejando sólo el papel de disensión al califato de Córdoba una vez constituido en 929. Las razones de este enfoque pueden ser la excesiva dependencia por parte de los historiadores modernos de las fuentes clásicas, que destacan la continuidad de la dinastía entre Oriente y Occidente precisamente como forma de justificación de la misma. Si, en cambio, viéramos su papel desde Oriente, es evidente que la epopeya de ʿAbd al-Raḥmān I sería la primera revuelta formal contra el poder ʿabbāsí, el primer gran foco de disidencia contra el califato oriental.

Otra de las cuestiones que ha suscitado mayor interés es la de la naturaleza del poder que ostentó esta dinastía. Raro es el manual que menciona las dos ramas de la misma, sufyāníes y marwāníes, transmite algunos datos biográficos de los califas, y tampoco se detienen a explicar a los alumnos las complejidades del sistema de sucesión dentro de la familia califal. Sin embargo, todos ellos se ocupan de dar un nombre determinado al tipo de gobierno fundado por Muʿāwiya:

[20] No olvidemos, sin ir más lejos, los artículos de C. Sánchez Albornoz, «Frente a unas páginas erróneas sobre la conquista de España por los musulmanes», pp. 40-56 o «Precisiones sobre *Fatḥ al-Andalus*», pp. 186-209. Más recientemente, estas fuentes han sido objeto de estudio a un nivel divulgativo que también ha tenido difusión entre los medievalistas, en la citada obra de Chalmeta. Sobre la polémica de ambos autores, ver en este mismo volumen E. Manzano Moreno, «Desde el Sinaí de su arábiga erudición». Una reflexión sobre el medievalismo y el arabismo recientes», pp. 213-230.

[21] M. Penelas, *La conquista de al-Andalus*. En cuanto a la crítica textual de la antigua edición de los *Ajbār Maŷmūʿa*, han aparecido nuevas aportaciones debidas a L. Molina, «Los *Ajbār Maŷmūʿa* y la historiografía árabe», pp. 513-542; D. Oliver Pérez, «Los autores del *Ajbār Maŷmūʿa*», pp. 513-544; e Id., «De vuelta sobre el *Ajbār Maŷmūʿa*», pp. 131-150. Un nuevo texto, procedente de *Futūḥ Miṣr* de Ibn ʿAbd al-Ḥakam, fue editado por M. J. Rubiera Mata, «Estructura de cantar de gesta», pp. 63-78.

[22] Entre las nuevas aportaciones de medievalistas, E. Manzano Moreno, «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus», pp. 389-432; y A. García Sanjuán, «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica», pp. 101-127.

desde la «monarquía» al «imperio», y más raramente, el «califato» propiamente dicho, sin explicar normalmente la procedencia de estas denominaciones[23]. El concepto de poder que transmite uno u otro término difiere mucho, y sobre todo, las connotaciones socio-religiosas que se transmiten con ellos varían y desvirtúan el concepto del califato tal como lo entendieron los Omeyas. No es extraño que, acompañando a esta nomenclatura, encontremos citadas todas la críticas de los ʿabbāsíes a sus predecesores sin justificarlas ni desmentirlas, como la impiedad. Esta simplificación conduce a una imagen deformada de la primera dinastía del Islam, y dificulta la comprensión de los matices que presentaría más tarde la proclamación del califato en al-Andalus por parte de ʿAbd al-Raḥmān III. Sí interesa, en cambio, destacar la influencia bizantina en los primeros tiempos de la dinastía, pues así puede afianzarse la idea del Islam como asimilador de tradiciones precedentes, que de esta manera lo vincularían con Roma, Grecia y, en última instancia, el mismo mundo clásico que precedió a la Europa cristiana[24].

Siguiendo las líneas teóricas propuestas en otros países, y en estudios previos dedicados a temas económicos como el de Pedro Chalmeta[25], el equipo de investigación de Eduardo Manzano se ha interesado por los planteamientos teóricos novedosos que afectan al califato de Córdoba y ha hecho que se publiquen una serie de trabajos sobre las relaciones de producción tributarias, que incluyen también reflexiones sobre el califato Omeya oriental. El problema que plantean estas investigaciones a la hora de reflejarlas en los manuales destinados a la enseñanza de historia es precisamente su alto grado de teorización y su complejidad terminológica, que las hacen de difícil comprensión para el alumnado, amén de ignoradas por todos aquellos medievalistas que no comparten la misma tendencia historiográfica[26].

Problemas metodológicos para la historia de los Omeyas, entre el medievalismo y el arabismo

Creo que dos de los factores determinantes de la escasa atención recibida por el califato Omeya de Oriente en España, tanto por parte de los medievalistas como por parte de los arabistas son, por una parte, la parquedad de fuentes documentales, y por otra, los condicionantes históricos de la política colonial sostenida por el gobierno español desde el siglo XIX. En España nunca existió un «orientalismo de imperio» del tipo del definido por Edward Said, y mucho

[23] Sobre estos aspectos, véanse las recientes aportaciones de J. P. Berkey, *The Formation of Islam*, pp. 76-140; y P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, pp. 44-47.

[24] P. Marfil, «Córdoba de Teodosio a ʿAbd al-Raḥmān III», pp. 117-141.

[25] «An Aproximate Picture of the Economy of Al-Andalus», pp. 741-758, rico en datos pero, una vez más, ignorado por los medievalistas, quizá por encontrarse en un libro colectivo en inglés.

[26] J. Haldane, «La estructura de las relaciones de producción tributarias», pp. 841-880, así como la sección monográfica de *Hispania*, 60, en el año 2000, coordinada por el propio E. Manzano Moreno.

menos orientado hacia el Este del Mediterráneo. Puesto que de este tema y sus matices tratan varias de las exposiciones de este encuentro, no considero necesario insistir sobre ello, sino que simplemente me gustaría recalcar que el énfasis en las relaciones con el Magreb, frente a las relaciones con Oriente, ha sido en parte el causante del abandono de esta temática. Otra cosa es la «orientalización» a la que sometieron Évariste Lévi-Provençal o Emilio García Gómez al califato Omeya de Córdoba, en un intento por «españolizar» a los musulmanes andalusíes. Lo consiguieron hasta tal punto que, en España, cuando se habla de «califato Omeya», se piensa automáticamente en el de Córdoba, y no en el verdadero califato Omeya, el oriental, fundado por Mu'āwiya, como deduciría cualquier extranjero con mínimos conocimientos de historia del Islam.

Además, habría que mencionar un factor de índole más práctica, como es la financiación institucional de la investigación. Si recordamos las quejas de Huici Miranda sobre la falta de interés de las instancias oficiales por los estudios arabistas, qué no decir de «la acomodación de la reflexión y la producción históricas al actual marco de la administración territorial española»[27] o, dicho de otro modo, la escasísima financiación autonómica para temas generales.

De otra índole son los condicionantes administrativos de la propia universidad. Con la separación de los estudios de Filosofía y Letras, se produjo una división drástica entre las carreras de Historia y Filología, que se manifiesta también en la separación total de la historia y el arabismo, que ni siquiera los postulados proyectos de investigación «interdisciplinares» han llegado a paliar. La falta de herramientas lingüísticas para aproximarse a los textos medievales supone actualmente un grave problema, pues no hablamos ya sólo del árabe (y las demás lenguas escritas en su grafía), las lenguas europeas medievales o el griego bizantino, sino incluso del latín medieval, que antiguamente formaba parte de la licenciatura y actualmente ha desaparecido, condenando a los nuevos medievalistas a dedicarse a la Baja Edad Media, para poder manejar las lenguas propias de su ámbito lingüístico en su versión medieval. Otra consecuencia de la excesiva especialización ha sido la ya comentada falta de una asignatura de historia del Islam en los departamentos de historia medieval, relegándolo en muchos casos a «libre configuración».

A ello hay que añadir la escasa formación de los españoles en general en lenguas extranjeras, incluyendo a los intelectuales no filólogos, lo que dificulta su manejo de bibliografía en idiomas europeos (por no decir ya en otras lenguas). Los vaivenes de la formación básica, primero con el francés como segunda lengua, y más tarde el paso al inglés, se marcan perfectamente en las bibliografías de los manuales, así como el desconocimiento salvo excepciones de la lengua alemana. Italiano y portugués quedan para aquellos con un interés centrado en el urbanismo o las relaciones fronterizas.

[27] J. I. Ruiz de la Peña y M. J. Sanz Fuentes, «Instrumentos, cauces y expresiones de la actividad investigadora», p. 799; y J. A. García de Cortázar, «Glosa de un balance sobre la historiografía medieval española», pp. 811-813.

Este interés por lo español y la historia de España se manifiesta también en la selección de fuentes que se traducen para su manejo. El esfuerzo de traducir para «completar la historia de España», explicitado en los prólogos de varias traducciones de fuentes árabes, provoca el olvido de aquellos temas cuyas fuentes no son tan accesibles, como el que aquí nos ocupa. De hecho, la mayor parte de las fuentes históricas traducidas en su totalidad o parcialmente al español son andalusíes o magrebíes, y su finalidad principal es hacer accesibles sus datos a los historiadores no arabistas[28]. Si hacemos un estudio comparativo de las fuentes necesarias para emprender el estudio de los Omeyas de Damasco, comprobaremos que no en todos los casos coinciden con las utilizadas para conocer el primer período de la historia de al-Andalus. Sin duda, este factor ha sido fundamental a la hora de condenar a los Omeyas orientales al olvido, dado que los medievalistas dependen para su trabajo —reconozcámoslo— de las traducciones de los arabistas. Y aun así, recientemente se han estudiado los estrechos paralelismos entre la historiografía árabe peninsular y la oriental, resaltando la dependencia de la primera respecto a la segunda, eso sí, por personas con dominio del árabe[29].

Todos estos factores explican la falta de estudios sobre los Omeyas de Damasco en España, salvo curiosamente un libro en catalán, escrito por el investigador Xavier Ballestín[30]. Añadamos el olvido de lo poco publicado sobre el tema en nuestro país a lo largo de los últimos treinta años, por ejemplo, el interesante artículo de Francesco Gabrieli, «Consideraciones sobre el califato omeya de Oriente»[31], cuyas importantes obras sobre el califato Omeya en italiano ya eran citadas por Lacarra en los años sesenta[32], y cuyo libro, *Mahoma y las conquistas del Islam*, fue publicado en español en 1967. Los contactos de Gabrieli con los arabistas de la Escuela de Estudios Árabes del CSIC sin duda favorecieron este intercambio, pero su traslado a las obras de los medievalistas era otra cuestión. No existe tampoco ninguna traducción de las obras más recientes sobre el Califato omeya de Oriente al castellano: ni el libro de iniciación clásico de Hawting[33], ni las monografías dedicadas a los períodos de los distintos califas[34].

[28] E. Lapiedra, «La historiografía árabo-islámica clásica y sus traducciones», pp. 107-111.

[29] E. Manzano Moreno, «Oriental Topoi in Andalusian Historical Sources», pp. 42-58; y J. Ramírez del Río, *La orientalización de al-Andalus.*

[30] X. Ballestín Navarro, *Una nissaga de poder viatgera i inquieta.*

[31] *Al-Andalus*, 39, 1974, pp. 407-430.

[32] J. M. Lacarra y de Miguel, *Historia de la Edad Media*, pp. 223-224. La bibliografía recogida por Lacarra en sus dos capítulos sobre la dinastía omeya (del 661 a 705 y de 705 a 750) parece mucho más actualizada respecto a su época que cualquiera de las actuales, citando obras de espectro tan amplio como las relativas a las relaciones del Islam con China y la India.

[33] G. R. Hawting, *The First Dynasty of Islam.*

[34] H. Lammens, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier*; F. Gabrieli, *Il califatto di Hishām*; Kh. Y. Blankinship, *The End of the Jihād State* o más recientemente Ch. F. Robinson, *'Abd al-Mālik*. Sobre la conquista e islamización durante la época del califato omeya de Oriente, habría que incluir en el discurso las últimas investigaciones, por ejemplo, Ch. F. Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest.*

¿Y qué decir del período de los gobernadores, llamada también *waliato* o *valiato*, en la Península Ibérica? El único manual de historia medieval que lo menciona es el de Emilio Cabrera y Cristina Segura[35], recogiendo la pauta general en la historiografía peninsular. Solo recientemente se han producido una serie de publicaciones que han permitido actualizar nuestra visión de este período. Como obra monográfica, contamos solo con la de Pedro Chalmeta, dedicada en su mayor parte a la historia política del período comprendido entre el 711 y la caída de la dinastía en Oriente, con su consiguiente implantación en al-Andalus (750)[36]. Poco a poco se va avanzando en estudios locales, como los realizados por Virgilio Martínez Enamorado o Alejandro García Sanjuán para el Sur de la Península, o el de Sonia Gutiérrez Lloret sobre la Cora de Tudmīr. Son precisamente estos arqueólogos —junto con algunos otros como Manuel Acién o Manuel Retuerce— quienes más osados se muestran a la hora de sugerir nuevas denominaciones para esta época, basadas en los registros de sus excavaciones en zonas muy concretas que, desgraciadamente, no pueden tomarse como base para la generalización, a falta de contraste con otros yacimientos y con las fuentes documentales. Así, siguiendo la idea de Acién de una «transición que conlleva la implantación de la sociedad islámica, representada esta implantación por el califato»[37], y que abarcaría tanto el período de los gobernadores como el emirato, Manuel Retuerce Velasco habla de «período formativo» en lo referente al registro cerámico, que amplía hasta incluir el califato (711-756), mientras Sonia Gutiérrez Lloret prefiere denominarlo «paleo-andalusí» (siglos VIII-X), y Virgilio Martínez Enamorado habla en general de la «formación de al-Andalus» y zanja la cuestión terminológica sugiriendo que se mantenga el uso de «período omeya» para designar la etapa del emirato y el califato como una unidad[38]. ¿Y qué hacer, entonces con el «muy omeya» período de los gobernadores?

Por otra parte, la prevención de los medievalistas respecto a los resultados de la investigación arqueológica hace que se ignore en muchos casos todo este registro a la hora de escribir sobre temas de alta Edad Media que, sin la arqueología, no pueden ser explicados. La aportación de la numismática, la epigrafía y la gliptografía para los primeros tiempos del Islam en la Península, por ejemplo, es fundamental[39]. También da la impresión de que el trabajo de localización, edición y traducción de fuentes cronísticas que se está llevando a cabo desde la

[35] *Historia de la Edad Media*, pp. 294-300.

[36] *Ibid.*, pp. 209-348.

[37] M. ACIÉN ALMANSA, *Entre el feudalismo y el Islam*, p. 105. Ver también su «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí».

[38] M. RETUERCE VELASCO, «Arqueología y población en la Meseta andalusí», pp. 97-98; S. GUTIÉRREZ LLORET, *La Cora de Tudmīr*, pp. 20-21; y V. MARTÍNEZ ENAMORADO, *Al-Andalus desde la periferia*, pp. 145-152.

[39] T. IBRAHIM, «Un precinto a nombre de ʿAnbasa Ibn Suḥaym al-Kalbī», pp. 191-193; e ID., «Un precinto a nombre de ʿAbd al-Raḥmān I», pp. 143-146. Estas aportaciones son recogidas e insertadas en el discurso histórico por E. MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, pp. 29-186.

Escuela de Estudios Árabes de Granada no ha encontrado todavía una contrapartida en la interpretación e inclusión en las obras generales del enorme caudal de información que se está sacando a la luz[40].

Pero quizá la mayor paradoja de este asunto, y más teniendo en cuenta la escasa proyección internacional de los equipos de arqueólogos medievalistas en otros países, por ejemplo los europeos —y aquí me refiero, no a arqueólogos individuales trabajando en equipos dirigidos por otros europeos, sino a grupos consolidados con financiación solvente, como los que conocemos de nuestros colegas franceses o alemanes— es el hecho de que precisamente España financiara una excavación en Jordania de uno de los principales monumentos del arte Omeya: Quṣayr ʿAmra[41]. La proyección internacional que ha tenido esta excavación, comprobable a nivel especializado y turístico[42], no ha tenido una contrapartida a nivel nacional, quizá por la creciente disociación entre los estudios de arte y arqueología y los de historia. Los magníficos frescos de Quṣayr ʿAmra, fundamentales para el debate del cuestionado lugar común del «aniconismo islámico», son desconocidos probablemente para la inmensa mayoría de los estudiantes de historia medieval. Al hilo de estos trabajos y de la búsqueda de antecedentes de la arquitectura palaciega califal cordobesa aparecen una serie de artículos, enfocados a las relaciones o influencias entre la arquitectura omeya oriental y la de al-Andalus, en dos vertientes principales: palacios y monasterios[43].

Finalmente, me gustaría hacer mención de otro campo que ha tenido últimamente un desarrollo importante en nuestro país, pero no se ha visto reflejado en los manuales de historia medieval: el del cristianismo oriental cuyas manifestaciones se dieron en árabe, que guarda, una vez más, estrechas vinculaciones con los cristianos conocidos como «mozárabes» de la Península Ibérica. Los trabajos de Juan Pedro Monferrer Sala[44], Fernando González Muñoz[45], Philippe Roisse[46] y Cyrille Aillet, algunos de los cuales son tratados más extensamente por el propio Aillet en este volumen, abren cada vez más las perspectivas de lo

[40] Además de los trabajos de Luis Molina mencionados a lo largo de este artículo, destacan los de M. Penelas, *Kitāb Hurūšiyūš*; e Id., «Novedades sobre el "Texto mozárabe de historia universal" de *Qayrawān*», pp. 143-162.

[41] M. Almagro *et alii*, *Quṣayr ʿAmra*.

[42] Recordemos aquí la guía dedicada a los Omeyas en la colección de Museos sin Fronteras que, aunque publicada en español, por ser un trabajo colectivo internacional no puede ser considerada como una aportación de los especialistas españoles.

[43] Ver, por ejemplo, L. Olmo Enciso y S. Martínez Lillo, «Las excavaciones arqueológicas efectuadas en Ŷebel al-Qalʿa»; Ch. Ewert, «Precursores de Madīnat al-Zahrāʾ»; L. Caballero Zoreda, «Un canal de transmisión de lo clásico en la alta Edad Media española»; T. Ulbert, «Resafa en Siria»; E. K. Fowden, «Christian Monasteries and Umayyad Residences in Late Antique Syria».

[44] J. P. Monferrer Sala, *Apócrifos árabes cristianos*, y del mismo autor: «"Cantar de los cantares" en árabe»; «Documento fundacional en árabe del monasterio de santa Catalina en el Monte Sinaí»; «La labor polemista de los cristianos orientales»; y «Un evangelio árabe oriental inédito en Toledo».

[45] F. González Muñoz, *Exposición y refutación del Islam*.

[46] Ph. Roisse, «Redécouverte d'un important manuscrit "arabe chrétien" occidental».

que antes se consideraba uno más de los grupos «originales» o «marginales» de la Península. Si queremos que la historia de los Omeyas deje de ser sólo descriptiva y de tipo «político»[47], es indispensable incorporar toda esta bibliografía al discurso general.

En conclusión, la interpretación de al-Andalus dentro del discurso histórico peninsular ha mediatizado por completo durante años el tratamiento de la dinastía Omeya de Damasco, que ha sido prácticamente ignorada en la investigación y, por extensión, en la literatura de síntesis derivada de dicha investigación. Sin embargo, en las últimas décadas se puede constatar la evolución experimentada dentro del medievalismo, desde posturas eurocéntricas y podríamos decir anti-islámicas, a una incorporación plena de los temas relativos a historia del islam y al-Andalus en los programas y manuales de esta especialidad. Una nueva generación de investigadores, procedentes de diversos campos de formación —medievalistas, arqueólogos de distintas ramas y, por supuesto, filólogos—, con el conocimiento de la lengua árabe tan largamente reivindicado, y un dominio de la historiografía sobre el tema, y familiarizados con metodologías de investigación compartidas, está dando frutos insospechados hace tan solo unos años.

[47] M. J. Viguera, «Al-Andalus: de Omeyas a Almohades», p. 57.

EL ESPÍRITU FILOLÓGICO

EL ARABISMO Y SU RELACIÓN CON OTRAS DISCIPLINAS

Luis Molina
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Granada

El gremio de los arabistas españoles, otrora calificado de apartadizo, hace ya tiempo que se empeñó en desprenderse de esa etiqueta abriéndose al no tan proceloso mundo exterior por dos caminos divergentes, pero no excluyentes entre sí: la incorporación al arabismo internacional y la apertura hacia otras disciplinas. Bien es verdad que el aislamiento de antaño del arabismo español, a veces exagerado por los que lo han estudiado, era más debido a condicionamientos externos —básicamente, la dificultad de las comunicaciones— que a un enclaustramiento buscado, mientras que en el otro aspecto, el de sus relaciones con el resto de los estudios humanísticos e históricos, no sólo no se rehuían los contactos, sino que se ansiaban: es bien sabido que el comportamiento de nuestros predecesores estuvo muchas veces influido, si no determinado, por su afán de ser aceptados por la comunidad científica patria, para lo cual no hallaron mejor estrategia que dedicar todos sus esfuerzos a demostrar que al-Andalus es parte del pasado de España, algo obvio, y que al-Andalus era España, algo mucho menos aceptable.

Esta forma de interpretar la historia fue la que forjó la visión de una «España musulmana» profundamente hispánica en su esencia, pero con un vistoso, aunque leve, barniz islámico en su presentación. Paradójicamente, tal interpretación coincidió dentro de la historiografía nacionalista española con otra contrapuesta: la que consideraba los ocho siglos de presencia de una entidad política islámica como un lamentable paréntesis que alteró el desarrollo natural de España. Estas dos formas de entender al-Andalus convivieron sin grandes enfrentamientos (la polémica entre Sánchez Albornoz y Castro sólo tocaba esta cuestión tangencialmente y las discusiones entre Sánchez Albornoz y los arabistas iban por otros derroteros), hasta el punto de que historiadores que veían en la presencia musulmana en la Península un accidente del destino venturosamente superado por la brava hombría de los españoles, no consideraban contradictorio afirmar que los andalusíes eran auténticos españoles superficialmente islamizados y que en los más importantes productos de la cultura «hispanoárabe» se podía apreciar el carácter y el genio hispánicos (de hecho, eso era los que los elevaba por encima de la mediocridad general de la cultura islámica). Uno de estos historiadores que saben compaginar teorías aparente-

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 247-262.

mente contradictorias fue, otra vez debemos mencionarlo, Sánchez Albornoz, cuya discutida pero insoslayable figura se hace presente siempre que se tratan temas polémicos.

Pero no son éstas las cuestiones sobre las que quiero reflexionar aquí; lo que ahora pretendo es fijarme en los cambios que estos procesos de apertura han provocado en los temas de interés, las líneas de trabajo, la metodología, etc. del arabismo español en las últimas décadas. Aunque para ser más preciso debería hablar de los cambios que provocaron y de los que estuvieron a punto de provocar, porque el elogiable afán por homologarse con el arabismo internacional trajo asociado un atisbo de rechazo hacia los estudios andalusíes, reacción un tanto desmesurada a la innegable dictadura de lo andalusí y que se plasmaba en la búsqueda de nuevos —para el arabismo español— espacios geográficos y cronológicos, es decir, el islam clásico no andalusí y el mundo árabe contemporáneo. Tras los inevitables excesos de toda rebelión contra el poder establecido, que nos llevaban a los que entonces nos iniciábamos en estas lides a rechazar como rancio y anticuado todo lo que oliera a andalusí o a trabajar en ese campo casi en la clandestinidad y con el desasosiego de un sentimiento de culpa, la lógica de los hechos acabó por imponerse y la pacífica convivencia se instaló entre los cultivadores del mundo clásico y del contemporáneo, mientras que en los estudios medievales se superó pronto y de forma natural la artificiosa oposición entre el numantinismo de los que defendían la dedicación exclusiva a un al-Andalus aislado del resto del mundo islámico y el papanatismo esnob de los que establecían una relación proporcional entre la seriedad de un trabajo científico y la cifra de kilómetros que separaban al-Andalus del lugar objeto de estudio. Hoy en día nadie cuestiona que al-Andalus no puede ser entendido al margen del resto de las sociedades araboislámicas, pero al mismo tiempo nadie considera reprobable que los arabistas españoles dediquen una atención especial al estudio de los acontecimientos históricos que acaecieron en las tierras que hoy forman España.

Pero si la apertura del arabismo español hacia el internacional supuso, tras algunos vaivenes llamativos pero poco trascendentes, la consolidación reformada de líneas de trabajo tradicionales y la aparición de otras innovadoras y de gran potencial, el contacto con otros ámbitos de los estudios históricos y humanísticos provocó cambios graduales, casi imperceptibles, tan sutiles que resulta difícil fijar una fecha aproximada para situar su inicio o su punto culminante, posiblemente porque nunca nadie entró en el palenque para defender o propugnar esos cambios paladinamente; fue una revolución sin cabecilla, una empresa sin paladín. El arabista, tradicionalmente muy poco inclinado a la reflexión teórica y metodológica, se encontraba de repente, gracias a otras disciplinas, armado con un arsenal tan amplio y diverso que en todo momento tenía al alcance de su mano múltiples herramientas, si bien ello no le garantizaba el acierto al elegir la apropiada o la pericia al manejarla. Corría el riesgo, en su afán por incorporarse a las tendencias dominantes en la investigación humanística, de «traducir al árabe» mal y tarde las teorías surgidas en otros campos. No ha ocurrido así, al menos no ha llegado a los extremos que el habitual entusiasmo

del converso hubiera hecho temer. Sin embargo, esa adaptación al ecumenismo de la Ciencia no ha sido totalmente inocua: por diversos motivos que no vale la pena analizar aquí, los estudios andalusíes, en los que incluyo no sólo los realizados sobre al-Andalus, sino también los que parten de al-Andalus y salen de sus fronteras, han perdido el carácter marcadamente filológico que ha teñido toda la historia del arabismo hispánico. Si a esto se añade que los medievalistas —historiadores y arqueólogos, principalmente— hace tiempo que superaron su aversión o desdén hacia el estudio de la presencia musulmana en la Península y que, por formación y convicción, no sienten singular aprecio por los enfoques filológicos, comprobaremos que la visión filológica de la historia de al-Andalus se halla en innegable retroceso. Acusada de cortedad de miras, de no saber o querer despegarse del dato, de venerar en exceso el texto, la Filología no se halla entre las ciencias en alza, sino que más bien ha adquirido el marchamo de rancia y anquilosada. Ni éste es el lugar indicado ni mi pluma la idónea para teorizar sobre esta cuestión; tampoco pretendo salir en defensa de la Filología como ciencia, empresa que superaría mis fuerzas, pero sí desearía reivindicar el «espíritu filológico» que, en mi opinión, debería informar todo el estudio de la historia de al-Andalus. Este «espíritu filológico» no es otra cosa que la sublimación de las bases científicas de la Filología que dejan de ser principios inmutables y dogmas sagrados para convertirse en códigos de conducta, formas de enfrentarse a la investigación, mecanismos de respuesta a los problemas, en definitiva una actitud científica peculiar, a veces estricta y rigorista, siempre disciplinada y escrupulosa.

Si hablo de «espíritu filológico» y no de «espíritu de filólogo» es porque no creo que ese espíritu sea patrimonio de un clan de especialistas en el que se ingresa para siempre y que imprime un sello distintivo indeleble a sus miembros. Arabistas hay que han dejado de lado sin contratiempos en sus carreras ni merma en su prestigio todo atisbo de comportamiento filológico, mientras que, en contrapartida, colegas venidos de otros ámbitos han sabido captar las esencias de ese espíritu. Vemos, por tanto, que no se trata de algo inherente al origen profesional del individuo; pero es que tampoco es inmanente, pues el «espíritu filológico» no se refleja en todos y cada uno de los actos de la persona que está poseída por él, bien porque en ocasiones el espíritu dormite, bien porque en otras el individuo se encuentre incapaz de serle fiel. El «espíritu filológico» se debe predicar de los actos, no de los actores.

A mediados del siglo pasado, antes de la apertura a las otras ciencias, el arabismo español tenía las ideas muy claras en lo que se refiere a su relación con la historia y con los historiadores. Una larga cita del más destacado exponente de ese arabismo, Emilio García Gómez, reflejará mucho mejor de lo que yo pueda hacerlo esa visión:

> Es achaque lastimoso —aunque en cierto modo explicable por las enormes dificultades de la iniciación en la filología y en la erudición orientales— de nuestra historiografía medieval contemporánea (otro tanto podría afirmarse de la extranjera) que la mayoría, por no decir la

totalidad, de sus cultivadores, muchos de ellos ilustres y algunos sobresalientemente dotados y de primer orden, ignoren la lengua árabe. No pueden, por tanto, manejar directamente las fuentes en ella escritas, que son abundantísimas, prolijas, bien informadas, únicas para conocer lo que pasaba allá dentro de la España musulmana, y, en cuanto a lo que pasaba en la frontera o en los contactos de ambas fracciones peninsulares, si no únicas —que muchas veces lo son—, infinitamente más circunstanciadas que las cristianas, a lo menos en los períodos antiguos. Dicho se está que sin un conocimiento, que ha de ser, si no cabal, más que mediano, del árabe, la historia de nuestra Edad Media no podrá hacerse sino parcialmente y en muchos casos mal. Pero lo curioso es que los tales historiadores no parecen darse mucha cuenta de la falla, con ser ésta tan obvia, o que, si se la dan, rehúyen la total responsabilidad y tratan de descargarla en cuanto pueden sobre hombros ajenos. «Los arabistas españoles —piensan, dicen o entredicen— han dado en la flor de entretenerse, con mayor o menor fortuna, en esas nonadas filosóficas, teológicas, jurídicas o poéticas, mientras desatienden la historia propiamente dicha y no nos traducen tales o cuales crónicas que tanta falta nos harían y con las que levantaríamos tan soberbias construcciones eruditas». Inútil parece subrayar la extravagancia de la pretensión. Ser arabista no implica por fuerza ser historiador, ni mucho menos simple trujamán o mero facedor de traducciones que otros hayan de elaborar. Los arabistas españoles tienen para todo el mundo y de par en par abiertas cátedras de lengua árabe, que los que la estudian pueden aplicar tanto a los estudios filosóficos y literarios, como a los propiamente históricos; pero, fuera de la cátedra, pueden dedicarse, como los demás lingüistas, a quienes nadie trata de imponer servidumbres, a aquellas materias a que los mueve su vocación o su gusto. Se clausuró la escuela de los traductores de Toledo. Si los historiadores medievalistas necesitan sin remedio del árabe para su tarea, son ellos los que deben aprenderlo, sin valerse de ajenos auxilios. Día vendrá en que así ocurra, pero durante el intervalo, en el que nos hallamos, la historia de la España musulmana no pueden, evidentemente, hacerla los historiadores medievalistas de profesión, a juicio suyo no necesariamente arabistas, sino los arabistas de oficio, a juicio suyo no necesariamente historiadores[1].

Despojemos este texto del tono desafiante y provocador que a algunos podría repeler y olvidémonos por un momento que el destinatario de las invectivas de García Gómez no era el gremio de los historiadores en su conjunto —por lo general, muy poco interesados entonces en la «España musulmana»— sino un historiador muy concreto, Sánchez Albornoz, que se había aventurado a entrar

[1] E. García Gómez, «Introducción» a su traducción de la *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, t. IV de José María Jover Zamora (dir.), *Historia de España, Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1950, pp. x-xxxvi.

con gallardía —y, a la vez, altanería— en corrales ajenos. Lo que queda de este párrafo, una vez librado de desplantes de bravo y de descalificaciones personales, es la recurrente cuestión de si es imprescindible el conocimiento del árabe para estudiar la historia de al-Andalus. Para García Gómez la respuesta no ofrecía dudas; desde entonces hasta ahora nada ha cambiado lo suficiente para que debamos discrepar de él, pero, si la pregunta se plantease, como hace él, en los términos de si la historia de al-Andalus es coto exclusivo de los arabistas, la situación actual nos obligaría a disentir de sus conclusiones ya que, cumpliendo sus propias predicciones, más irónicas que proféticas, los historiadores medievalistas —sólo los interesados en al-Andalus, y no todos— han comenzado a aprender la lengua árabe. Si a ellos añadimos los investigadores que han recibido una doble formación, como historiadores y como arabistas, y los arabistas que se consideran a sí mismos historiadores —a pesar de lo cual no han perdido su educación arabística o al menos conservan recuerdos de ella—, comprobaremos que el campo de los estudios andalusíes y, en general, del mundo islámico medieval, ha dejado de estar en exclusiva, si alguna vez lo estuvo, en manos de los arabistas puros.

Uno de los primeros arabistas en desempeñar un papel de historiador que conoce el árabe, Pedro Chalmeta, sostuvo desde siempre la necesidad de superar las limitaciones del análisis filológico de los textos históricos. Citando a Bernard Lewis, recordaba que la historia de los árabes ha sido escrita en Europa por arabistas que no saben historia o por historiadores que desconocen el árabe, al tiempo que subrayaba, utilizando palabras de Laroui, que, cuando de historia se trataba, los orientalistas se han comportado más como filólogos y archivistas que como auténticos historiadores[2]. Vista con la perspectiva que dan los treinta años transcurridos desde que se publicó ese artículo, la actitud «antifilológica» de Chalmeta resulta asombrosamente moderada: llega a sostener que la labor de traducción es tan básica «que no vacilaría en considerarla como un índice del auténtico cumplimiento de la misión de arabista». Hoy en día muy pocos son los que suscribirían esas palabras, pues la traducción se ha convertido en un producto devaluado: una labor ardua, complicada y lenta, presa fácil de críticas y rectificaciones, poco valorada por colegas y por diseñadores de baremos curriculares; quien se embarca en tal empeño sabe que el fruto de su penoso trabajo será menos apreciado que cualquier librillo de retales confeccionado a base de citas de segunda mano.

Pero, volviendo a la defensa que Chalmeta hace de la labor de traducción, preciso es reconocer que no se está refiriendo a cualquier traducción, pues lo que él preconiza es la traducción «histórica», no la «filológica». ¿Cuál es la diferencia entre ambas? No se nos aclara, porque la única explicación es que con ese tipo de traducción «se ha querido trasladar un texto; hacerlo inteligible, aprovechable para investigadores que no sean arabistas» y eso es exactamente lo que persigue cualquier traducción, por muy «filológica» que sea. Al contrario de lo que ocu-

[2] P. Chalmeta Gendrón, «Simancas y Alhandega», p. 361.

rre con una edición de un texto, cuya finalidad es restituir lo más fielmente que las circunstancias lo permitan el original salido de la pluma del autor, labor en la que el editor debe pasar desapercibido (aunque desgraciadamente también existen las ediciones «históricas y no filológicas»), sería ilusorio pretender que una traducción es un traslado automático de un documento de una lengua a otra. El traductor debe intervenir en tantos aspectos, debe decidir sobre tantas cuestiones, debe optar entre tantas alternativas que el resultado final es profundamente personal, sujeto a sus preferencias, a sus gustos. Sin embargo ello no otorga al traductor carta blanca para modificar a su antojo el texto que traslada de una lengua a otra, ni basándose en criterios históricos (el autor se equivoca en un dato y hay que corregirlo) o estilísticos (lo que se pretende conseguir no es reflejar fielmente lo que dice el autor, sino provocar en el lector de la traducción un sentimiento equivalente al que experimentaría el lector del original).

Los estragos que editores y traductores intervencionistas han causado al aplicar esos criterios históricos han sido y son numerosos y graves. Por citar un único ejemplo, es significativo y sintomático el caso de al-Bunnāhī: según ha demostrado Muḥammad Bencherifa[3], la lectura que Évariste Lévi-Provençal hizo de la *nisba* de este autor malagueño, al-Nubāhī, era errónea, pues los manuscritos consignan claramente al-Bunnāhī; a partir de aquel momento, todos los editores y traductores que se encontraban con esa *nisba* en distintos textos preferían seguir la lectura prestigiosa y supuestamente documentada de al-Nubāhī en lugar de lo que sus ojos les mostraban. Todos «sabíamos positivamente» que ese al-Bunnāhī que leíamos en los códices era un error del copista o incluso del propio autor, por lo que estábamos legitimados a restituir la grafía que la historia que conocíamos nos presentaba como correcta. Esto no es otra cosa que la variante académica de una peculiaridad de la mente humana que los psicólogos, los prestidigitadores y los trileros conocen muy bien: la ilusión visual que hace que se vea no lo que los ojos contemplan efectivamente, sino lo que el cerebro espera ver.

Volviendo a la relación entre Filología e Historia, parece que «las actuales corrientes historiográficas [están] basadas, fundamentalmente, en el recurso de la arqueología»[4], o, al menos, eso defiende un grupo cada vez más numeroso de investigadores provenientes de diversos campos, no única ni siquiera mayoritariamente de la arqueología. De la ya anticuada y casi superada oposición entre arabistas que no sabían historia e historiadores que no sabían árabe hemos pasado en las últimas décadas a una división entre quienes manejan únicamente documentación escrita y aquellos que, partiendo del registro material, saben recurrir a las fuentes escritas para complementar y verificar los datos obtenidos de la prospección y de la excavación. Preciso es reconocer que estos sabios integrales que compaginan lo mejor de ambos mundos gozan de una no desdeñable ventaja: cualquier filólogo que se adentrase en terrenos arqueo-

[3] «Al-Bunnāhī lā l-Nubāhī».

[4] M. Acién Almansa y A. Vallejo Triano, «Urbanismo y Estado islámico», p. 108.

lógicos con la preparación y las atribuciones con las que ellos traducen textos, manejan la toponimia o analizan las fuentes acabaría con toda probabilidad delante de un juez como acusado de un delito contra el Patrimonio. Es evidente que las leyes no dan a los bienes culturales intangibles la misma protección que a los materiales.

El problema en esta nueva división en el mundo de los estudios andalusíes es que lo que está en discusión no es la validez de los estudios basados en uno u otro registro, el documental y el material, algo que nadie pone en duda en ningún caso, sino quién ha de ostentar el codiciado título de «Historiador de al-Andalus», bajo cuya tutela deberían situarse todos aquellos que se limitan al necesario pero fútil trabajo especializado: historiadores a secas, filólogos de cortos vuelos, arqueólogos que sólo hacen arqueología. Antes de la aparición de esta nueva forma de encarar los estudios andalusíes, la armonización entre los datos extraídos del estudio de los textos históricos y los procedentes del análisis de la cultura material era, en ocasiones, complicada. Muchas veces porque las zonas comunes a los dos ámbitos eran escasas y, por tanto, sus investigaciones llevaban caminos que no se entrecruzaban; en otras ocasiones, cuando algún aspecto de la historia de al-Andalus podía ser enfocado simultáneamente desde ambas perspectivas, no era infrecuente que las conclusiones fueran discordantes. Esto, sin embargo, no provocaba ni polémicas ni descalificaciones, porque ambos bandos eran conscientes de que el material que cada uno de ellos utilizaba tenía sus limitaciones y sus carencias y que las técnicas de análisis empleadas eran siempre perfeccionables. El investigador llegaba hasta donde se lo permitían tanto las fuentes documentales o materiales de las que disponía en ese momento, más o menos incompletas, más o menos parciales, como la metodología que empleaba, siempre sujeta a discusión y revisión. Por ello el hecho de que desde otras perspectivas se alcanzasen conclusiones diferentes no era contemplado como un intento de desprestigiar su trabajo ni como un ataque personal, era únicamente el resultado asumible de las carencias de las fuentes y de las técnicas y, al mismo tiempo, un acicate para pugnar por superarlas.

Todas estas cuestiones quedan lógicamente resueltas si en una misma persona se aúnan las dos líneas de trabajo, puesto que de esa forma es mucho más sencillo que todo cuadre. Sabiendo qué se busca en un texto es mucho más fácil encontrarlo, teniendo claro qué conviene que signifique una palabra o una frase es sencillo interpretarla. Aderezando todo ello con generosos puñados de jactancia y de descalificaciones estratégicamente repartidas entre arabistas, historiadores y arqueólogos, el estudio de la historia de al-Andalus se adentra por veredas nunca antes holladas que conducen a parajes insospechados. Poco importa que alguna que otra traducción, sobre la que tal vez se base una compleja argumentación teórica, no se ciña totalmente a lo que aparece en el original árabe. Si alguien con mayor domino de la lengua le hiciera notar el desvarío, el autor del desaguisado, ofendido y desdeñoso, se obstinaría en mantener que su traducción es acertada, enredándose en una enrevesada contrarréplica —¡qué difícil es hacer lo fácil!— en la que se mezclarán la teoría de la traducción, las ideologías y los manuales de gramática. Como apuntilló Aḥmad b. Jālid después

de que Aṣbag b. Jalīl cometiese un error en una de sus clases y, lejos de reconocerlo, intentara justificarse con una brava explicación: «Pobre hombre, no sólo se equivoca, sino que encima te hace la exégesis de su error»[5].

El aprovechamiento de los avances de la tecnología ha venido también a marcar nítidamente una nueva frontera entre las ciencias históricas basadas en el texto y las que se centran en el registro material. Me refiero evidentemente a técnicas de análisis físico, no a las metodológicas o a la aplicación de la informática, en las que no se produce esa diferenciación. De este modo han ido surgiendo disciplinas en cuya denominación entra como primer elemento el prefijo arqueo- (arqueobotánica, arqueoastronomía, arqueogenética, etc.) y que no son básicamente otra cosa que la aplicación de técnicas de las ciencias exactas, físicas y naturales al estudio del pasado. Estas subdisciplinas se presentan como formas precisas, neutrales y asépticas de analizar los datos, frente a la subjetividad que supuestamente tiñe toda investigación en el ámbito de las Humanidades clásicas. Sin caer en la acrítica veneración por el progreso tecnológico, lo cierto es que los resultados obtenidos en este tipo de análisis deben ser aceptados sin resquemores y utilizados con la necesaria destreza para profundizar en nuestro conocimiento del pasado. Pero no hay que perder de vista dos aspectos: que el propio avance de la técnica implica que procedimientos, equipos e instrumentales que ayer parecían infalibles hoy en día están desfasados y superados (y que los de hoy en día puedan estarlo mañana), y que las conclusiones que se extraen de los datos obtenidos no tiene por qué disfrutar del mismo crédito que concedemos a las técnicas materiales utilizadas. Dicho con otras palabras: cuando de la aplicación de un análisis químico, físico, biológico, se consiguen resultados muy alejados de lo que cabría esperar a la luz de nuestros conocimientos anteriores, conviene no dejarse llevar por la fascinación tecnológica y sospechar que en alguna fase del proceso se ha producido un error material o, lo más probable, humano. Un par de ejemplos ilustrarán perfectamente las cautelas aquí expresadas.

Entre 1983 y 1990, Marvin H. Mills tomó cinco muestras de madera en diversos lugares de la Mezquita de Córdoba. Analizadas con la técnica del carbono 14, esas piezas debían ser fechadas en momentos muy distantes entre sí, siendo la más antigua de un rango de fechas que iba desde el 1030 a. de C. hasta el 580 a. de C. y la más reciente, de entre el 1195 y el 1520 d. de C. (las otras tres se situaban en algún momento entre el 420 y el 941 d. de C.). En absoluto desanimado ante estos incomprensibles resultados, Mills escribió un artículo[6] en el que daba una explicación a lo que él mismo consideraba «*extraordinary results*» del análisis con C-14, recurriendo también a la ayuda de otra ciencia innovadora, la arqueoastronomía, convertida en éste y en otros muchos casos en arqueoastrología (indicio fiable de casos en los que se produce esa metamorfosis es la mención intempestiva de Stonehenge). A la vista de los datos que posee,

[5] M. Ibn Ḥārit al-Jušanī, *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, ed. M. L. Ávila y L. Molina, p. 36; y L. Molina, «Classifying Scholarship», p. 58.

[6] M. H. Mills, «The Pre-Islamic Provenance of the Great Mosque of Cordova».

Mills llega a la conclusión de que la Mezquita de Córdoba es una construcción fenicia que tenía funciones religiosas, comerciales y astronómicas, siendo el alminar una torre de múltiples usos: observatorio astronómico, atalaya de vigía y faro (se supone que para que las embarcaciones que subían por el Guadalquivir no errasen el rumbo). Por si alguien tenía dudas sobre la seriedad de su trabajo, Mills, armado no de nuevos datos, pero sí de creciente entusiasmo, volvió sobre la cuestión en un trabajo posterior[7], en el que reincidía en los argumentos ya expuestos y ampliaba en dos ejemplos más el hasta entonces vacío catálogo de monumentos fenicios en la Península Ibérica: Medina Azahara y la Alhambra, superficialmente islamizadas con la adhesión a sus muros de algunos cartuchos de epigrafía árabe. Es evidente que nos hallamos ante un caso límite de mal uso de datos técnicos, pero no lo es menos que estos trabajos han sido publicados en revistas científicas y que, por tanto, no son simples anécdotas más o menos hilarantes. En última instancia éste es un ejemplo más, tal vez exagerado, pero no insólito, de nuestras dificultades para reconocer que el material y las herramientas que tenemos a nuestra disposición no siempre son suficientes para contestar a las preguntas que están planteadas.

El segundo ejemplo que aducimos aquí es un análisis genético de poblaciones norteafricanas y españolas publicado en el año 2000, en el que se revelaba una nítida diferenciación entre los grupos de población de ambas orillas del Estrecho[8]. Estos resultados, que en principio no hay que poner en cuestión, son estrictamente el reflejo —se supone que fiel— de la caracterización genética de varios grupos de población en el momento en el que se realizó el estudio. Sacar de ahí conclusiones de tipo histórico supone un ejercicio deductivo cuya validez estará determinada por la capacidad de los que lo emprendan para casar esos fríos datos estadísticos con un entramado histórico. Eso es lo que han intentado hacer los autores del artículo en cuestión desde el título («Evidencia de una fuerte divisoria genética a través del estrecho de Gibraltar») hasta el párrafo final, que concluye:

> *In summary, our study with Alu insertion polymorphisms shows that the Gibraltar Straits, which are only 15 km wide, have acted as a much stronger barrier to gene flow than the 2000 km wide Sahara Desert.*

El hecho histórico de la conquista musulmana de la Península se ve reflejado en el estudio, pero la cuestión de por qué esa aportación poblacional no tiene el menor reflejo en los datos genéticos recogidos es solventada por el método

[7] Id., «Phoenician Origins of the Mosque of Cordoba», pp. 43-60.

[8] D. Comas *et alii*, «Alu Insertion». Aunque es probable que no fuera ésa la intención de sus autores, el trabajo fue muy favorablemente acogido en ciertos ambientes políticos, en los que provocó satisfacción y alivio la radical diferenciación racial entre españoles y norteafricanos que se demostraba en el artículo. Una traducción al español de esta publicación se puede hallar en la dirección http://www.nuevorden.net/raza_05.html, en una página Web de cuya orientación da buena cuenta su nombre y en la que comparte espacio con estudios como «Teorías sobre el origen de los pueblos mongoloides. La teoría multiregional: las razas separadas hace cientos de miles de años naciendo de diferentes grupos de monos».

de considerar que la arabización o islamización de la Península (y del norte de África) fue resultado más de un proceso cultural que de uno demográfico. De ahí a sostener con Olagüe que «los árabes nunca invadieron al-Andalus» hay un paso, y algunos lo han dado[9]. Alguien podría objetar que no es significativo ni trascendente el hecho de que un estudio de genética cometa errores históricos puesto que dicho estudio, al fin y al cabo, no va a salir de los límites de su campo de especialización y su influencia en la evolución de los estudios históricos serios será nula. No es así: en noviembre del 2006 tuvieron lugar en Vitoria unas Jornadas con el título *Reconstruyendo el pasado desde fuera de la Historia*, en las que investigadores de diversas disciplinas no humanísticas demostraban la capacidad de sus ciencias para aportar datos útiles para el conocimiento histórico. Entre los participantes se hallaba el primer firmante del artículo que estoy comentando, David Comas, que, en declaraciones a la prensa, afirmaba que:

> Los árabes dejaron muy poco legado genético. Se trataba de una élite, de un número reducido de individuos y se mezclaron poco[10].

Es evidente que estas «arqueociencias» están abriéndose camino en el campo de los estudios históricos, por lo que no parece excesivo exigirles un cierto rigor histórico a la hora de marcar objetivos de ese tipo a sus técnicas instrumentales. Porque la explicación a esa diferenciación genética entre españoles y magrebíes puede no ser tan simple como la apuntada por Comas. Aun admitiendo que los árabes llegados a al-Andalus hubieran sido muy pocos (probablemente sí, pero ¿y los bereberes?) y que no se mezclaron con la población autóctona (esta afirmación es sencillamente inaceptable), tendríamos una población andalusí genéticamente incontaminada de elementos extraños... lo cual no la libró de ser desplazada mayoritariamente (por emigración, huida o expulsión) hacia el norte de África ante el avance de los conquistadores norteños; ¿es de extrañar, por tanto, que los andaluces actuales sean genéticamente idénticos a sus compatriotas del norte? Si se hubiera tomado en consideración lo que conocemos sobre la historia, un trabajo como el de Comas podría haber sido enfocado desde otras perspectivas y con otros objetivos y tal vez hubiera aportado respuestas a preguntas de interés. Las nuevas arqueociencias deben darse cuenta de que su aportación a los estudios históricos sólo puede estar basada en la colaboración con las disciplinas tradicionales desde una posición auxiliar, en su capacidad de dar soluciones concretas a demandas específicas, en la humildad de reconocer que su misión en este campo es más técnica que científica. Si

[9] Contrastando poderosamente con el hecho de que, como se ha visto en nota anterior, grupos racistas hayan mostrado su regocijo ante este trabajo que demuestra la «limpieza de sangre» del español actual, nos encontramos con que los círculos de conversos musulmanes españoles han recibido entusiásticamente la tesis de Comas y sus colaboradores, ya que apoyan las fantasiosas teorías de Olagüe que estos sectores han hecho suyas (Antonio Pulido Pastor, en la edición de 1 de octubre de 2006 de http://www.diariolatorre.es/).

[10] Se pueden consultar en http://www.elcorreodigital.com/vizcaya/prensa/20061107/sociedad/genes-semillas-para-hacer_20061107.html. Todavía no se han publicado actas de esas Jornadas, por lo que las únicas informaciones que poseemos son las que han aparecido en la prensa.

pretenden ser ellas las que interpreten la historia, haciendo tabla rasa de todo lo que se ha hecho hasta ahora (o sencillamente ignorándolo), los resultados pueden ser peligrosos, cuando no patéticos.

En un plano completamente distinto, pero no menos importante, otro reto al que se enfrenta la historia basada en los textos es el de dar satisfacción a las exigencias que en materia de financiación se están imponiendo en el ámbito de la investigación. En principio no debería ser una preocupación, pues nadie medianamente sensato puede exigirle a las disciplinas humanísticas que, empleando la terminología al uso, consigan unos niveles de captación de recursos externos similares —ni siquiera remotamente similares— a los alcanzados por nuestros colegas de otras ciencias, incluyendo a las aparentemente cercanas Ciencias Sociales. Por lo tanto no deberíamos temer que se nos aplicasen unos baremos economicistas para valorar la calidad de nuestros trabajos, ya que sería un criterio sin eficacia discriminatoria por la general incapacidad de las Humanidades para generar ese tipo de recursos en cantidades significativas. El problema surge cuando aparecen grupos de investigación que, en apariencia, se revelan capaces de competir en esas lides. Son sectores muy determinados que han cambiado el estudio de la cultura material por el cultivo del materialismo cultural, contribuyendo poco al progreso científico y algo más al desarrollo turístico, y que dedican sus mejores afanes al desarrollo de parques temáticos culturales, útiles sobre todo para favorecer las legítimas aspiraciones de todo regidor local por buscar el desarrollo de su localidad por medio de la atracción de visitantes foráneos. Al menos esta forma de promocionar un lugar supone un elogiable progreso con respecto a las antaño más difundidas: apariciones marianas, santos milagreros, fuentes purificadoras, árboles mágicos. Estos grupos, no muy numerosos, saben darse a conocer con habilidad porque tienen en la prensa su medio de divulgación preferido, medio que proporciona una repercusión efímera, pero estruendosa, libre de las responsabilidades que entraña una publicación científica; si luego los ambiciosos proyectos anunciados quedan en agua de borrajas o los espectaculares descubrimientos adelantados se desvanecen sigilosamente, saben que nadie se lo recordará ni se lo demandará. Pero su supuesto éxito económico no debe enmascarar algunos aspectos poco brillantes: al igual que lo que ocurre en las ciencias no humanísticas, las investigaciones que se llevan a cabo gracias a esas aportaciones provenientes del exterior del sistema científico están supeditadas a los deseos y a los intereses de los patrocinadores, algo que no tiene por qué ser necesariamente malo; pero, a diferencia de lo que es habitual en esos otros campos, en el que nos ocupa no se produce un trasvase de recursos económicos desde el sector privado hacia la investigación, sino que, en la mayoría de los casos, los fondos que se consiguen para llevar a cabo los trabajos son de procedencia pública, de forma que lo único que se consigue es trasladarlos de un organismo, sea local, regional o estatal, a otro, pero no aportar recursos nuevos al sistema público. Todo esto no tendría mayor trascendencia si no fuera porque puede hacer creer —de hecho, lo hace— a los gestores de la política científica que todas las disciplinas humanísticas son capaces, si se lo proponen, de intervenir en actividades económicamente rentables y concluir a partir de esa falsa premisa que la

calidad científica de una línea de trabajo es proporcional al montante del dinero conseguido. Esto llevaría inevitablemente a una situación en la que la valoración del trabajo de investigación estaría en última instancia en manos de las personas que conceden esas ayudas, personas que, ocioso es decirlo, no suelen poseer credenciales suficientes para que su opinión deba ser tenida en cuenta en estas cuestiones. De este modo el mecanismo de revisión o evaluación *inter pares* —el menos malo de los sistemas de valoración de la actividad científica— pasaría a ser reemplazado por un sistema perverso en el que un componente importante del baremo a aplicar a los equipos de investigación estaría ligado a decisiones tomadas por gestores de la administración regional o local.

Ni que decir tiene que en un mundo así estructurado, la Filología sería una de las disciplinas que saldrían malparadas. En ella el resultado de aplicar los conocimientos del investigador a un texto es... otro texto, es decir, nada que pueda utilizarse para otros fines que no sean los puramente científicos: por regla general no permite crear un foco de atención turístico-cultural, montar una exposición visualmente impactante o, ni tan siquiera, publicar un catálogo bien surtido de fotografías y dibujos. Como contrapartida podría argumentarse que la investigación filológica es barata y que, por ello, no necesita captar grandes recursos externos para materializarse; el trabajo normal no requiere otra cosa que las ayudas básicas para material de trabajo y desplazamientos, mientras que los proyectos de más hondo calado tampoco exigen inversiones millonarias en personal de apoyo o en equipamiento científico. Pero tal vez eso no sea una tabla de salvación sino todo lo contrario: ¿una ciencia barata, de poco relumbrón, nada atractiva para políticos y periodistas? Eso es la pesadilla de muchos de los actuales gestores de la Ciencia, que identifican esos síntomas con un estado preagónico en el enfermo. Poco importa que el enfermo no lo sea en realidad, ya se encargarán ellos de que tenga una muerte pronta.

Pero me he apartado en demasía de mis reflexiones sobre el espíritu filológico y hora es de que regrese a él. A la vista del ominoso panorama que para la Filología se vislumbra, cabe preguntarse por la sensatez de intentar mantener ese espíritu, sobre todo porque es él el culpable —involuntario, bien es verdad— de la situación, por su inadecuación a las tendencias que imperan en ciertos ambientes con alta capacidad decisoria: la seriedad, el rigor, el apego al dato, la búsqueda de la verdad por encima de otras consideraciones interesadas o calculadoras, todas esas son características del espíritu filológico que cuadran mal con la veneración por la efímera brillantez, las alharacas propagandísticas y la rentabilidad mercantil.

Porque el espíritu filológico impone a aquellos a los que posee unas pautas de conducta estrictas que parten de una premisa primordial: el texto debe ser respetado en su fondo y en su forma como si de una reliquia veneranda se tratara. ¡Ojo! ese respeto no debe ser confundido con aceptación crédula de su veracidad, como se nos acusa en ocasiones, sino que es simplemente la consecuencia natural de la asunción de que el texto es obra de su autor y que él es el responsable de lo que en él se dice, de forma que el filólogo no tiene el derecho de modificarlo ni la obligación de sentirse solidario con la veracidad, la ideología o la calidad de

lo que edita o estudia. Su misión básica es la de establecer el texto de acuerdo con las normas de la ecdótica, de la crítica textual, en un intento de obtener un documento lo más cercano posible al salido de la pluma del autor en un momento determinado. Conseguido ese objetivo, a partir de ahí deberá estudiarlo con las herramientas que le proporcionan sus conocimientos sobre el autor y sobre la época y la cultura en las que el texto ha surgido para comprenderlo en todas sus facetas, tanto en las internas (básicamente, hay que intentar entender su sentido exacto, analizar su disposición, descubrir su estructura) como en las externas, es decir, todos los condicionantes que influyeron en la composición de la obra y que se pueden agrupar en dos apartados, los derivados del entorno cultural, político y social, y los puramente textuales: las influencias literarias o documentales, las citas de obras anteriores, las imitaciones o emulaciones.

La clave para analizar un texto acertadamente está en aceptar que se trata de un documento primordialmente literario y no de un manual de la disciplina en la que se encuadra. Esto es evidente, por ejemplo, ante un tratado de medicina medieval, que nadie en su sano juicio utilizaría para tratar a un enfermo en nuestros días, pero a veces no lo es tanto en obras de tipo cronístico, que son juzgadas con criterios contemporáneos, como si se tratase de testimonios que han de estar sometidos a la verdad por su propia esencia; cualquier alejamiento en ellas de la «realidad histórica» es acreedor de enmienda —volvemos a los ya mencionados editores y traductores intervencionistas que no vacilan en corregir los errores, reales o supuestos, de los autores— o, al menos, de duras críticas o descalificaciones, ya que ha pecado contra el sagrado deber de relatar los hechos en su nuda realidad. A este respecto viene aquí muy a propósito una cita, de las muchas que podrían extraerse de su vasta obra, de una de las figuras del medievalismo del siglo XX, Georges Duby, prueba evidente de que el espíritu filológico no es patrimonio exclusivo de los filólogos:

> Lo que intento demostrar no es lo realmente vivido. Inaccesible. Lo que trato de mostrar son reflejos, lo que reflejan testimonios escritos. Me fío de lo que dicen. Digan la verdad o mientan, lo importante no es eso. Para mí lo importante es la imagen que proporcionan de una mujer y, a través de esa imagen de las mujeres en general, la imagen que el autor del texto se hacía de ellas y que quiso entregar a quienes le escucharon[11].

Con todo esto no pretendo defender una postura extrema que niegue toda validez como fuente directa de conocimiento histórico a los textos medievales, sino reivindicar el papel de la Filología como herramienta indispensable para que esos textos puedan ser aprovechados convenientemente. Porque ésa es, ni más ni menos, su misión: trabajar con una materia muy concreta, el texto, para, una vez fijado, extraer de él todo lo que contenga de información depurada; la posterior utilización de dicha información cae ya fuera del dominio de la Filología, lo cual no quiere decir necesariamente que no pueda ser llevado a cabo por

[11] G. Duby, *Damas del siglo XII*, p. 11.

filólogos. En definitiva, por un lado es ir más allá del papel de simples traductores al que algunos querrían confinarnos, por el otro, ceñirse escrupulosamente a los límites que impone la naturaleza de cada documento escrito sin pretender forzarlo; dicho de otra forma, escuchar con detenimiento y atención lo que dice el texto, no interrogarlo aviesamente para que conteste lo que queremos oír. Es bien sabido que con ese método se consiguen respuestas satisfactorias para quien formula las preguntas, pero ningún juez las admitiría como pruebas fiables en un proceso.

Sin embargo no es infrecuente que la aplicación del método filológico sin más aditamentos consiga unos resultados que van más allá de lo que cabría esperar a la vista de sus objetivos últimos. Un estudio historiográfico —es decir, esencialmente filológico— sobre la leyenda del Cid, como el llevado a cabo por Diego Catalán[12], aporta más datos sobre la figura histórica del héroe castellano que la mayoría de los que, desde otras perspectivas, le han sido dedicados. Puede resultar chocante que de la consideración de los textos que refieren las peripecias del Cid como documentos literarios se obtengan resultados históricamente válidos, mientras que las investigaciones que aceptan como verídica la narración de los acontecimientos y actúan en consecuencia, llegan a conclusiones muchas veces inaceptables. Si se parte de la base de que el *Mio Cid* refleja con precisión los hechos históricos, nada hay más natural que intentar hallar las huellas de las correrías del Cid descritas en el poema. Cuando los vestigios arqueológicos parecen confirmar la veracidad del relato, todo cuadra a la perfección y eso posibilita reconstruir el itinerario seguido por tan legendario personaje (y, de paso, crear una ruta turística). Esto ocurrió con el descubrimiento de unos restos que, según sus descubridores, demostraban que el Cid había establecido su campamento durante el cerco de Alcocer en el cerro Torrecil, cerca de Ateca, que sería el «otero redondo, fuerte e grand» del que habla el *Mio Cid* (v. 554)[13]. Evidentemente a esta identificación se le podrían plantear algunas objeciones, como que el campamento del Cid, según el propio poema, estaba formado de tiendas, por lo que difícilmente podría haber dejado evidencia arqueológica de su breve estancia allí, a no ser el foso o cárcava que ordenó hacer alrededor. No es preciso insistir en que el *Mio Cid* es un texto literario basado en unos acontecimientos históricos que son sensiblemente alterados por el autor para adecuarlos a

[12] *El Cid en la Historia y sus inventores*. Se trata de una recopilación de los artículos que Catalán había dedicado a la figura del Cid en la Historiografía medieval.

[13] Para arropar el descubrimiento arqueológico con las aportaciones de otras disciplinas se organizó en 1989 un Simposio Internacional en Calatayud *(El Cid en el Valle del Jalón)*. Todos los participantes mostraron, con mayor o menor entusiasmo, su acuerdo con las propuestas de los organizadores, José Luis Corral y Francisco Martínez, referidas a la localización de ciertos lugares mencionados en el *Mio Cid*. Alguno de los ponentes, como Alberto Montaner («La toma de Alcocer»), expresa con cortesía sus bien documentadas dudas sobre la cuestión, en lo que sin duda es el mejor trabajo de los publicados en esas actas. Otro de los participantes, G. Hilty, ha vuelto recientemente sobre la cuestión («Realidad y ficción») manteniendo una postura ecléctica: el cerro Torrecil bien puede ser el descrito en el *Mio Cid*, pero eso no implica que el Cid estuviera realmente allí ni que los restos arqueológicos hallados se correspondan con un campamento cidiano.

los fines estéticos y políticos que perseguía al elaborar su poema. Aspectos tan determinantes en la estructura del *Mio Cid* como la relación del héroe con su sobrino Alvar Fáñez (su lugarteniente en el poema, ausente en la realidad en la mayoría de las aventuras cidianas) o el imposible matrimonio de su hijas con los infantes de Carrión que luego las vejarían en la dramática, morbosa e inexistente «afrenta del robledal de Corpes» (de hecho, ni los nombres de las hijas son verdaderos, pues doña Elvira y doña Sol se llamaban en realidad Cristina y María) son invenciones del poeta. Por ello no parece muy científico aceptar que pasajes del *Mio Cid* cuya veracidad no tenemos contrastada por otras fuentes deban ser utilizados como documento histórico.

Para adelantarse a estas y a otras objeciones similares, uno de los organizadores de la reunión, José Luis Corral, dedica su contribución en las actas del Simposio a defender la validez de la literatura épica como fuente de información histórica directa[14]. No es éste el momento ni el lugar para discutir en profundidad las confusas argumentaciones y los chocantes razonamientos que llevan al autor de ese trabajo a concluir que, pese a algunas fabulaciones sin importancia[15], las descripciones históricas y —sobre todo— geográficas de los cantares de gesta reflejan una realidad incontestable, realidad que puede ser comprobada si se aplica convenientemente lo que él denomina «el método arqueológico» a las investigaciones. Lo que me interesa traer a colación aquí es una frase muy reveladora con la que Corral quiere delimitar las áreas de trabajo de cada disciplina:

> Los filólogos ya se encargarán de analizar el proceso de creación literario, las fuentes del poeta, la construcción gramatical y las diversas modificaciones y adaptaciones que el poema ha ido recibiendo, pero parece obvio, a la vista de algunos resultados, que ahí debiera acabar su trabajo[16].

Que los filólogos mantengan sus manos lejos de las tareas de aprovechamiento de los textos, que se limiten a editarlos y, si es menester, a traducirlos para dejarlos dispuestos para los que saben sacarles partido. Panorama soñado por tantos que desean verse libres de las pesadas ataduras del rigor científico para manejar a su antojo los datos de las fuentes en busca de respaldo a peregrinas teorías o a rentables mistificaciones. Ven en el filólogo al ceñudo censor que puede amargar el festín, al severo aguafiestas que pone punto final a la diversión. Pero que no se confundan: la seriedad no tiene por qué ser equiparada al

[14] «Método arqueológico y cantares de gesta», pp. 33-48.

[15] Ante el hecho de que una de las obras que analiza, la *Chanson de Roland*, demuestra una ignorancia notable de los hechos y de los lugares que describe (un ejemplo citado por el propio Corral: la alusión a la montañosa Zaragoza, «*Sarraguce, ki est en une muntaigne*», v. 6), no duda en solventar la cuestión de forma categórica: «aunque la descripción no se atiene a la realidad urbana de Zaragoza, no hay ningún elemento que no pudiera ser real» (p. 36). Aunque no queda muy claro su pensamiento, parece que considera que el realismo o el «verismo» es una cualidad en un documento histórico.

[16] «Método arqueológico y cantares de gesta», p. 35.

aburrimiento ni la exactitud a la tristeza; si se hace con la disposición, el ánimo y el estilo adecuados, la intervención del filólogo para aplacar euforias y amainar fervores puede ser verdaderamente entretenida, incluso regocijante. En esta fiesta hay lugar para que nos divirtamos todos, incluso aquellos que se toman muy en serio la ciencia.

LA SOMBRA ALARGADA DE WITTFOGEL

IRRIGACIÓN Y PODER EN AL-ANDALUS

Félix Retamero
Universidad Autónoma de Barcelona

Karl A. Wittfogel incluyó al-Andalus entre las denominadas «sociedades hidráulicas». Se trataba, según el mismo Wittfogel, de sociedades que optaron por dotarse de estados constructores, organizadores y gestores de infraestructuras y de trabajos agrícolas, específicamente relacionados con la irrigación, y generadores de un poder macizo y omnipresente, el «despotismo oriental»[1]. De esto hace ya cincuenta años. Desde entonces, y a diferencia de lo sucedido con otras sociedades pretendidamente «hidráulicas» de Asia o de América, principalmente, los breves pero sustanciosos comentarios sobre la irrigación y el poder «despótico» en al-Andalus contenidos en *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power (OD)* han merecido un silencio de dimensiones wittfogelianas por parte de la historiografía peninsular. Ha habido, por supuesto, excepciones notables, entre las que hay que destacar, por explícita, contundente y temprana, la de Thomas F. Glick, y otras que aparecen citadas sobre todo en el tercer apartado de este artículo[2].

No estoy en condiciones de explicar a qué se ha debido este gran silencio. En todo caso, se ha tratado de un debate historiográfico más que parece haber pasado de largo. Se podría argüir que los postulados de Wittfogel, demolidos hasta los cimientos, como se verá, no merecían atención, ya arruinados. Así, la actitud activa de decenas de investigadores de todas partes, ocupados en el estudio de las sociedades catalogadas como «hidráulicas» y que han debatido explícitamente sobre la base del «despotismo» wittfogeliano, habría acabado

[1] *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*. A partir de ahora, citado como *OD*. He utilizado la edición publicada en 1964 por Yale University Press, ligeramente corregida y ampliada, y con un prefacio del autor. Fue traducida al castellano como *Despotismo oriental*. Sobre al-Andalus («Moorish Spain») y la «Reconquista»: pp. 214-219; sobre la irrigación, no como necesidad sino como opción, pp. 16-18. Posiblemente, el estudio más importante, aunque acrítico, de la vida y la obra de Wittfogel sea el de G. L. Ulmen, *The Science of Society*. Un resumen útil de la trayectoria y de la obra de Wittfogel, y de las críticas recibidas, en R. Peet, «Introduction to the Life and thought of Karl Wittfogel».

[2] Th. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 172-174. Ver también J. Á. González y A. Malpica Cuello, «Introducción». Más recientemente, M. Barceló, «Sol puesto». Más referencias en la tercera sección de este artículo.

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 263-293.

por cerrar el debate específico sobre al-Andalus sin necesidad de comenzarlo[3]. Es posible que en algún caso hayan mediado las sospechas que levanta la obra de un «renegado», como lo llamó Maurice Godelier, en esta falta de atención[4]. Tampoco descartaría que el desprecio o la indiferencia hubieran tenido que ver con la facilidad con que puede confundirse el «déspota oriental» de Wittfogel con las caricaturas cinematográficas, algunas muy recientes, de poderes presentados como exóticos, gigantescos, malignos e irracionales. De cualquier modo, el silencio largamente mantenido ha tenido el efecto de producir una impresión de caducidad que añade un motivo adicional para prolongarlo.

La intención de este artículo no es la de rendir un homenaje tardío ni restaurador de la obra de Wittfogel. Lo que pretendo, en primer lugar, es situar su obra como referente de lo que se ha dicho sobre la relación entre el poder y la agricultura, y específicamente, sobre la irrigación, en al-Andalus; en qué medida se ha reproducido o no la particular relación entre poder «despótico» e hidráulica postulada en *OD*. Esta es la cuestión que ocupa principalmente el tercer apartado de este artículo. Wittfogel no tuvo problemas para incorporar a su caracterización del poder colosal «oriental» los Estados andalusíes (de la «Moorish Spain»). De hecho, existía, digámoslo así, un «despotismo andalusí» pre-wittfogeliano, no sólo anterior, sino también desprovisto de las conexiones fundamentales con la producción agrícola, un aspecto central en la elaboración más acabada, la de Wittfogel, del «despotismo oriental». Los casos presentados en este tercer apartado no pretenden ser un registro exhaustivo de todo lo que se ha dicho sobre la relación entre el poder y la agricultura en al-Andalus, sino ilustrar cómo ha sido presentada principalmente esta relación en la historiografía: por un lado, considerando que el Estado creó las condiciones propicias para el desarrollo de la irrigación, o bien que fue el artífice directo, el fundador, de este desarrollo; por otro, contrariamente, interpretando que la generalización previa de la irrigación fue la base sobre la que se consolidó, después, el poder del Estado. Se trata, claro está, de una manera simplificada de presentar las diferentes opiniones, que aparecen con algunas variantes que ya veremos.

En el cuarto apartado, se intentará argumentar que las vacilaciones historiográficas presentadas anteriormente sobre la relación entre el poder político y la difusión de la irrigación se podrían reproducir indefinidamente, poniendo al Estado antes o después de la irrigación, haciéndolo más o menos artífice de su difusión. El vacío empírico que encontró Wittfogel, y que pudo sortear sin problemas dando por buena la grandiosidad del hidraulismo y de los poderes andalusíes, está en la base de esta posibilidad indefinida de especular. En este sentido, los conocimientos desarrollados en las dos últimas décadas sobre los sistemas hidráulicos andalusíes permiten limitar la supuesta capacidad del Estado de estar en el origen y en la dirección de las colonizaciones agríco-

[3] Ver los comentarios sobre este silencio en M. Barceló, «Sol puesto», pp. 8-9. Anteriormente, A. Palerm se refirió a la ignorancia de la obra de Wittfogel, «notoria en países de lengua española» (A. Palerm, «Sobre el modo asiático de producción y la teoría de la sociedad oriental», p. 41).

[4] M. Godelier, «Préface», p. 133.

las, y concretamente de las basadas en la práctica de la agricultura irrigada de manera artificial. También permiten cuestionar que el desarrollo de la irrigación hubiera creado condiciones especialmente favorables para la consolidación y extensión del poder político. No hay conexiones mecánicas y unívocas entre la irrigación y la calidad del poder. Se hará referencia, de manera selectiva, a los conocimientos específicos sobre la agricultura hidráulica andalusí en las Baleares. La consistencia de este registro permite que sea presentado como un caso con contornos precisos y con características bien definidas, y justifica su selección. Y además, constituye un referente insoslayable en cualquier planteamiento sobre la difusión de las nuevas prácticas agrícolas tras la conquista del 902. Se intentará demostrar que, descartado el coloso fundador «oriental», o mejor, debidamente dimensionado el Estado, la inmigración campesina debe de ser considerada como el vector principal de esta difusión.

Finalmente, el lector encontrará en el quinto apartado una selección de cuestiones relevantes para el estudio de al-Andalus, contenidas en *OD*, pero deformadas en su enunciado por la asunción «despótica» de la fundación y de la organización de la agricultura. En esta sección se planteará la necesidad de precisar las conexiones entre el orden político y el agrario, fuera de la asociación mecánica postulada por Wittfogel; de no convertir, en suma, el estudio de los espacios de cultivo en un ejercicio restringido a la «historia agraria». La adecuada comprensión de tales conexiones y de sus variaciones debe de basarse tanto en el conocimiento de las pautas de estos espacios como en las oscilantes medidas de los Estados. La formulación del coloso omnipresente de Wittfogel no requiere, por ejemplo, una atención específica a las variaciones del registro formado por los hallazgos de moneda; el cuestionamiento de tal formulación, sí. Estos enunciados presentados en la clausura convergen, finalmente, en una cuestión de alcance más general, también reflejada de manera imperfecta en *OD*: las diferencias sustanciales entre los órdenes políticos y agrarios de las sociedades feudales y de al-Andalus. Antes, sin embargo, será conveniente detenerse en lo que dijo Wittfogel y en revisar algunas de las críticas que ha recibido su obra.

Oriente, al-Andalus, según Wittfogel

Wittfogel estableció una correlación, tomada en primera instancia de Marx, entre la actividad productiva atribuida al Estado «despótico» y su solidez: todos los gobiernos «asiáticos» ejercían una función «económica»; eran, pues, parte esencial en la fundación del orden productivo[5]. Esta postulada asociación entre irrigación y Estados «despóticos» era, como señaló reiteradamente el mismo Wittfogel, una idea central en la caracterización que hicieran en un principio Marx y Engels de las sociedades llamadas «asiáticas», decisivamente marcada por

[5] «*It was not a political "superstructure" overlaying an economic "foundation"*, but an essential part of this foundation» [énfasis de K. W.] (K. A. Wittfogel, «Results and Problems of the Study of Oriental Despotism», p. 362).

el dominio británico en India[6]. En el artículo «The British Rule in India»[7], Marx reflexionaba sobre los efectos del dominio colonial británico en el subcontinente, específicamente sobre la irreversible dislocación provocada en la sociedad hindú, hasta entonces caracterizada por la estagnación y por una vida «indigna» y «vegetativa»[8]. En este artículo, que reproducía en buena medida textos intercambiados epistolarmente con Engels[9], Marx se refirió a la intervención de los Estados «asiáticos» en la creación de la vida agrícola y consideró decisiva esta activa participación, hasta el punto de atribuir la infertilidad de zonas otrora cultivadas de Siria o del Yemen, por ejemplo, a la interrupción de la organización estatal de los «trabajos públicos» relacionados con la irrigación y el drenaje.

De todas maneras, tanto la percepción de las diferencias existentes entre las sociedades «asiáticas» y las «occidentales», como la representación descomunal del poder generado en las primeras, ya habían sido señaladas con anterioridad, sobre todo a partir de las noticias transmitidas por los viajeros europeos a Asia durante los siglos XVII y XVIII. Vale la pena destacar, por ejemplo, las observaciones hechas por François Bernier tras su viaje a los Estados del Gran Mogol a principios del XVIII[10]. La descripción de Bernier condensa dos de los principales pilares sobre los que Marx y Engels, en un inicio, y Wittfogel después, sustentaron las respectivas elaboraciones del «despotismo oriental»: por un lado, la relación entre la tiranía, la esclavitud, la injusticia, la miseria y la barbarie, y la restricción de la propiedad individual; y por otro, como resultados inevitables, la infertilidad de la tierra y la desertización[11].

[6] Mantendré los calificativos «asiático» y «oriental» por comodidad y por ser éstas las denominaciones que usaron los autores a los que me refiero principalmente. Remito, no obstante, a las críticas de W. BINGHAM y de W. EBERHARD a la terminología usada por Wittfogel en sus reseñas de *OD*, publicadas, respectivamente, en *Pacific Historical Review*, 27(1), 1958, pp. 88-90; y en *American Sociological Review*, 23(4), 1958, pp. 446-448. Algo más tarde, M. RODINSON, M. GODELIER y S. AMIN propusieron la necesidad de abandonar los términos «oriental» y «asiático» (*Islam et capitalisme*, p. 77), donde Rodinson propuso la denominación alternativa de «modo de producción comunitario primitivo»; M. GODELIER, «Préface», p. 134; S. AMIN, en cambio, prefirió la de «modo de producción tributario» (*Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, pp. 59-60). Engels suprimió el calificativo «oriental» en la traducción inglesa del primer volumen de *El Capital*, de 1887 (D. THORNER, «Marx on India and the Asiatic Mode of Production», p. 60).

[7] *New-York Daily Tribune* (25 de junio de 1853).

[8] Esta disolución provocada por la intervención colonial supuso, según Marx, «*the only social revolution ever heard in Asia*» (K. MARX y F. ENGELS, *Collected Works*, t. XII, p. 132). También, «The Future Results of British Rule in India», publicado originalmente en el *New-York Daily Telegraph*, en *Collected Works*, t. XII, pp. 217-218. Sobre la consideración de la India en la caracterización de las sociedades «asiáticas», es fundamental el artículo de D. THORNER, «Marx on India and the Asiatic Mode of Production».

[9] Carta de Engels a Marx (6 de junio de 1853); carta de Marx a Engels (14 de junio de 1853), en *Collected Works*, t. XXXIX, pp. 335-342 y 344-348, respectivamente.

[10] Ver, sin embargo, una interpretación diferente de la descripción de Bernier en S. J. TAMBIAH, «What did Bernier Actually Say?». E. R. LEACH también puso en cuestión la descripción que hiciera R. Knox de los Estados «despóticos» de Ceilán en el XVII en «Hydraulic Society in Ceylon», pp. 11-12.

[11] He utilizado el fragmento traducido al inglés reproducido en L. KRADER, *The Asiatic Mode of Production*, p. 25. En el capítulo primero de esta obra puede encontrarse un análisis exhaustivo de

La asociación entre irrigación y Estados «despóticos», central en la elaboración de Wittfogel, reproducía, pues, en gran medida y fielmente lo que habían escrito Engels y Marx sobre las sociedades «asiáticas» en la década de los 50 del siglo XIX[12]. Sin embargo, la cuestión del control sobre las obras hidráulicas, fundamental en esta más temprana caracterización del Estado «asiático», pasó a tener una importancia menor en los relativamente escasos escritos que Marx dedicó a esta cuestión con posterioridad[13]. Si bien no puede haber dudas sobre la explícita relación entre «despotismo» y obras hidráulicas en los escritos de 1853 y en las *Formen*[14], no está tan claro que Marx hubiera mantenido tal asociación en escritos más tardíos. Poco antes de morir, Marx tuvo conocimiento de la obra de Kovalevski sobre las formas de la propiedad comunal y de su desintegración en la India antigua y medieval. También fue al parecer decisiva la lectura, entre 1880 y 1882, de las obras de L. H. Morgan sobre los indios de Norteamérica[15], y de H. S. Maine y J. B. Phear sobre la India, entre otros[16]. Maine había observado que la única intervención significativa de los soberanos sijs del XVIII sobre las comunidades rurales pasaba por el cobro de tributos. De acuerdo con las anotaciones de Marx a la obra de Maine, parece claro que el primero aceptó

los antecedentes del «despotismo oriental». Wittfogel se refirió a los referentes inmediatos de Marx en *OD*, pp. 369-373. También, M. GODELIER, «Préface», pp. 13-142, y 29-30. A. V. SHERMAN, en la reseña de *OD* publicada en *Commentary*, 27, 1959, pp. 82-86, ya había advertido antes que Wittfogel podría haber partido inicialmente, no de Marx, sino de Hegel y Montesquieu (p. 84). Parece ser que Wittfogel reaccionó ante esta observación, ya que en un artículo de 1969 mencionó en primer lugar a Montesquieu, seguido por los ilustrados y Marx y Engels, al tratar, años después y de nuevo, sobre el «despotismo oriental», en «Results and Problems of the Study of Oriental Despotism», p. 357. E. Abrahamian advirtió que Maquiavelo, bastante antes, ya había percibido que el poder era mayor en aquellos Estados gobernados por el príncipe y sus servidores (como en Turquía), que en los que el poder recaía en un príncipe y en los barones (como en Francia), ver N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, ed. L. A. BURD, p. 201 y nota 5; y E. ABRAHAMIAN, «Oriental Despotism», pp. 3-4. Sobre las consideraciones de Hegel acerca de la irrigación, más recientemente Th. F. GLICK, «Irrigation in Medieval Spain», pp. 162-163. Habría que añadir las más tardía relación entre irrigación y despotismo formulada por M. Weber, ver A. PALERM, «Sobre el modo asiático de producción», p. 19; más recientemente, véase J. M. BLAUT *The Colonizer's Model of the World*, p. 83, n. 78.

[12] Sobre todo, lo escrito en la correspondencia entre Marx y Engels, en los artículos del *NYDT* del 1853, y en la parte de los *Grundrisse* conocida como *Formen*. Este manuscrito fue elaborado entre 1857 y 1858 como preparación de la *Crítica de la economía política* y de *El Capital*, ver M. GODELIER, «Préface», pp. 28-44; y E. HOBSBAWM, «Introducción», pp. 11-79.

[13] L. KRADER, *The Asiatic Mode of Production*, pp. 129-130.

[14] K. MARX y E. HOBSBAWM, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 87.

[15] *Ancient Society*, 1877.

[16] M. GODELIER, «Préface», pp. 84-94. Godelier destacó y expuso de manera detallada los aspectos principales de la obra de Morgan que influyeron en Marx. Fue mucho más parco, sin embargo, al tratar sobre la influencia de Maine, a quien de todas maneras reconoció el mérito de haber sido el primero, junto con Marx, en haber situado Asia «en el primer plano de la reflexión histórica» (p. 109).Ver, sobre todo, L. KRADER, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Del mismo autor, «Evolución, revolución y Estado», pp. 91-137. La consideración de las sociedades americanas estudiadas por Morgan llevó a Marx y a Engels a descartar a la India como el lugar donde podía revelarse «el secreto de la historia arcaica» de la humanidad, ver D. THORNER, «Marx on India and the Asiatic Mode of Production», pp. 58-60.

el hecho de que los Estados «asiáticos», ni estaban necesariamente involucrados en la construcción de obras hidráulicas, ni tenían capacidad para alterar las costumbres locales[17].

De hecho, este cambio respecto a las consideraciones iniciales del «despotismo oriental» tuvo lugar en el contexto más amplio de la caracterización de las sociedades «asiáticas», principalmente esbozada en una parte de los *Grundrisse*. Sin duda, el rasgo distintivo de estas sociedades era la «unidad autosuficiente de manufactura y agricultura» presente en las comunidades, que contendrían, de este modo, «todas las condiciones de la reproducción y de la producción excedente». Esta concentración de las capacidades gestoras en las comunidades «asiáticas» explicaría la tenaz resistencia a la desintegración mediante la individualización de la propiedad, justamente la condición necesaria para el ulterior desarrollo del capitalismo[18]. Creo que no es una temeridad pensar que la potente centralidad de las comunidades «asiáticas» en la elaboración de Marx facilitó, primero, la atenuada referencia a los poderes despóticos de estas sociedades en las *Formen*, y luego, poco antes de morir, la fluida aceptación de la disminuida capacidad interventora de estos poderes, de acuerdo con los trabajos de Maine y de otros[19].

Contrariamente, K. Wittfogel interpretó que, para Marx, la fuerza dominante en la sociedad «oriental» era el Estado, cuya burocracia representaba, a su vez, la clase dirigente[20]. Y este Estado interventor, incrustado en las condiciones de la producción, parecía recordar de manera inquietante al Estado socialista. De aquí, según Wittfogel, la «parálisis» de Marx y la evanescencia del «despotismo» en su caracterización de las sociedades «orientales» después del 1853. Lo que pudo ser interpretado como una revisión congruente con la centralidad otorgada a las comunidades campesinas, pues, fue considerado por Wittfogel

[17] L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, pp. 38-39; e Id., *The Asiatic Mode of Production*, pp. 128.

[18] K. Marx y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 86 y 101. Años más tarde, Marx insistiría en la expropiación campesina, una «fatalidad histórica» completada primeramente en Inglaterra y propia de la Europa occidental, como condición fundadora del desarrollo del capitalismo (*Le Capital*, libro I, t. III pp. 157-174); carta a Vera Zasulich (8 de marzo de 1881), en *Collected Works*, t. XLVI, pp. 71-72. Ver los comentarios, con bibliografía, sobre esta cuestión central, M. Barceló, «Ensayo introductorio». pp. 32-33.

[19] Recuérdese que en 1853 el poder «despótico» participaba necesariamente en la creación de las bases de la producción agrícola. En las *Formen*, esta intervención aparece atenuada: «Las condiciones comunes de la apropiación real mediante el trabajo, *conducciones de aguas* —muy importantes en los pueblos asiáticos—, medios de comunicación, etc., se presentan entonces como la obra de la unidad —del gobierno despótico que está por encima de las pequeñas comunidades» (K. Marx y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 87). Contrariamente, M. Godelier («Préface», pp. 87 y 103) insistió en la consideración inalterada del «despotismo» por parte de Marx y de Engels, a pesar de haber sostenido lo opuesto anteriormente. En el texto del «Préface» no quedan claros los motivos de este cambio de opinión. K. Wittfogel también percibió esta disminuida presencia del «despotismo oriental» en las consideraciones de Marx posteriores al 1853, si bien la interpretó en un sentido muy diferente, como se verá enseguida.

[20] K. A. Wittfogel, «The Ruling Bureaucracy of Oriental Despotism», p. 387.

como una falta grave a la honestidad científica postulada por el propio Marx[21]. Sea como sea, no hay duda de que la composición que hiciera Wittfogel del «despotismo oriental» permitía una asunción fluida de los textos de 1853, a diferencia de las *Formen* y, sobre todo, de las notas tardías a los textos etnográficos mencionados. Y, ciertamente, el exilio al que fue condenado el «modo de producción asiático» en 1931 le permitió presentar una explicación simple y potente del desarrollo «multilineal» de las formaciones sociales[22].

El «despotismo oriental» después de *Oriental Despotism*

La publicación de *OD* suscitó inmediatamente algunas adhesiones ideológicamente inconfundibles. Por ejemplo, G. P. Murdock destacó que la obra de Wittfogel:

> Proporcionaba por primera vez un soporte teórico sólido sobre el que el «mundo libre» podía lanzar un asalto directo *(a direct positive assault)* contra las bases del comunismo y del fascismo[23].

Mucho más escéptico sobre la bondad científica de *OD* se mostró W. Eberhard, para quien la obra, efectivamente, podía ser de utilidad como «arma política», pero no como «un instrumento para el análisis sociológico»[24]. No es mi intención presentar una relación exhaustiva de los estudios que han cuestionado —o no—, desde poco después de la publicación de *OD* hasta la actualidad, la narración que Wittfogel propusiera sobre los orígenes hidráulicos del «despotismo oriental»[25]. Sí, no obstante, quisiera destacar algunas de las objeciones

[21] *Ibid.*, pp. 356-357.

[22] El modo de producción asiático fue declarado «antimarxista» en 1930-1931. Según M. Godelier, esta noción, expulsada, fue retomada y girada contra el marxismo por Wittfogel («Préface», pp. 17 y 133); K. Marx y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 74. Sobre los «exilios» del MPA hasta los setenta del siglo pasado, ver M. Barceló, «Ensayo introductorio», pp. 14-37. *Wittfogel* describió este vaciado de la especificidad de las sociedades «orientales» como un *ideological blackout* (*OD*, p. 411); A. V. Sherman lo reprodujo en su reseña citada anteriormente en nota 11 (ver p. 83). G. P. Murdock destacó con entusiasmo la ruptura con *«all unilineal political evolutionists from Morgan to Stalin»* en su reseña de *OD* publicada en *American Anthropologist*, 59(3), pp. 545-547, ver p. 546. Una revisión temprana sobre el desarrollo multilineal de las sociedades en J. H. Steward, «Introduction. The Irrigation Civilizations», pp. 1-5.

[23] Reseña citada en nota anterior.

[24] Reseña citada en nota 22 (ver p. 547); y W. Eberhard, reseña citada en nota 6 (ver p. 448).

[25] Por ejemplo, la crítica fundamental de E. R. Leach en «Hydraulic Society in Ceylon». La relación entre irrigación y organización social, partiendo de los postulados de Wittfogel, fue tratada por R. C. Hunt y E. Hunt, «Canal Irrigation and Local Social Organization», pp. 389-411, con una extensa bibliografía. Algunas críticas a los postulados de Wittfogel en H. J. M. Claessen y P. Skalník, «The Early State», pp. 3-29, y 11, y en varios artículos de ese libro. Algunas monografías más recientes: D. L. Nichols, «Risk and Agricultural Intensification», pp. 611-612; B. R. Billman, «Irrigation and the Origins», pp. 371-400; y B. W. Kang, «Large-Scale Reservoir Construction», pp. 193-216; o en trabajos de alcance más general, como el de C. Wickham, «The Uniqueness of the East», pp. 166-196 (utilizo el texto publicado en Ch. Wickham, *Land & Power*, pp. 49 y 67); J. Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, p. 238 (sobre el Sur de la India); M. Mann, *The Sour-*

principales, coincidentes en buena parte de las críticas: en primer lugar, la ubicación de la aridez extrema en el inicio de la narración de la formación del poder «despótico»; y por otra parte, el desarrollo de la irrigación de manera simultánea, y no antes, de la formación de este poder. Como se verá, buena parte de las objeciones a Wittfogel han sido presentadas como enmiendas al orden expositivo que éste hiciera de la génesis y desarrollo del «despotismo oriental»[26].

Wittfogel formuló una relación causal entre aridez extrema *(«full aridity»)*, irrigación y poder. De hecho, al situar la aparición del «despotismo oriental» en unas condiciones ecológicas precisas, Wittfogel, de manera indirecta, ofrecía una explicación sobre los orígenes de la irrigación: sólo las construcciones hidráulicas hacían posible la práctica permanente de la agricultura en zonas secas[27]. E. R. Leach cuestionó de manera convincente que, aun siendo obvio que sólo la irrigación artificiosa podía asegurar el crecimiento regular de plantas más acá de cierto umbral de precipitaciones, no estaba tan claro que las obras emprendidas hubieran sido necesariamente complejas, y menos aún, que hubieran requerido la intervención fundadora de una autoridad política. Había, en el fondo de la narración de Wittfogel, una cuestión técnica fundamental que Leach supo identificar: se daba por supuesto que el agua venía *siempre* de lejos, de manera que la lejanía era el factor que determinaba, en un principio, la dimensión de la construcción[28]. Obviamente, se trataba de un supuesto, no por fuerza falso, pero sí irrelevante para la construcción de una teoría general como la que pretendía formular Wittfogel.

---

ces of Social Power, t. I, pp. pp. 95-97 (sobre China, el Nilo y Sumer); y J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World,* pp. 85-86 (con críticas a Wittfogel y a la obra citada de M. Mann). Contrariamente, en otras obras se tiende a considerar determinante la capacidad organizativa del poder en los sistemas hidráulicos. Ver, por ejemplo, sobre China, J. Needham, «China and Europe», p. 303; para el caso de Bali, véase B. Hauser-Schäublin, «Temple and King», pp. 747-771.

[26] Dejaré de lado la más evidente de ellas: la extremada generalización de la narración de Wittfogel, especialista, conviene recordarlo, en China. Las observaciones más tempranas de Marx sobre la India le permitieron, sin duda, integrar fluidamente el subcontinente en el universo del «despotismo». Tampoco presentaban problemas las primeras civilizaciones «hidráulicas» de Mesopotamia y el Nilo, pues lo poco que se sabía sobre ellas permitía un alto grado de especulación. La necesidad de integrar casos difícilmente asimilables le forzó a crear subtipos «marginales» (como el de la Rusia zarista) y «sub-marginales» (como el del Japón), todos ellos, no obstante, igualmente «despóticos» (K. A. Wittfogel, «Developmental Aspects of Hidraulic Societies», p. 46; *OD*, pp. 166 y 192). Crítica en E. R. Leach, «Hydraulic Society in Ceylon», pp. 5-6.

[27] *«In a landscape characterised by full aridity permanent agriculture becomes possible only if when co-ordinated human action transfers a plentiful and accessible water supply from its original location to a potentially fertile soil»* (*OD*, p. 109). Obsérvese la similitud de esta determinante condición ecológica con las observaciones sobre la aridez «asiática» en los escritos de Engels y de Marx de 1853, ver *supra*, nota 9.

[28] «Hydraulic Society in Ceylon», p. 7. Th. F. Glick recogió estas críticas en *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 173-174. Ya en el simposio *Irrigation Civilizations*, celebrado en 1953 y en el que participó también Wittfogel, R. M. Adams negó con rotundidad que la aridez hubiera conducido al desarrollo de la agricultura irrigada («Developmental Stages in Ancient Mesopotamia», p. 7). También lo hizo J. H. Steward, en «Some Inplications of the Symposium», p. 59, rectificando lo escrito en «Cultural Causality and Law.

Aún habría más. Poco después de la publicación de *OD*, J. Barrau, recogiendo una vieja idea de A. G. Hadricout y de L. Hénin, insistió sobre el probable origen indo-oceánico de la agricultura irrigada (*horticulture*), inicialmente desarrollada, pues, en zonas de clima cálido y húmedo situadas desde la India tropical hasta la Melanesia occidental. La postulada relación necesaria entre irrigación y aridez, pues, saltaba definitivamente por los aires. De acuerdo con Barrau, la irrigación formaba parte de una estrategia reproductora basada en la multiplicación vegetativa que exigía una atención particularizada de las plantas. Y ni la opción inicial ni la difusión tuvieron nada que ver con la presencia directora de poderes políticos «despóticos»: se trató de una opción de supervivencia que implicaba una movilización técnica específica y una intensidad de trabajo superior a la exigida por la práctica de la agricultura pluvial, y cuya difusión en medios diferentes a los originarios tuvo lugar en el curso de migraciones humanas[29].

De todas maneras, también Wittfogel se refirió a la solución «hidráulica» como una opción y no como una necesidad, en aparente contradicción con la estrecha relación que él mismo estableció entre la «aridez extrema» y la irrigación. Reconoció, por otra parte, que tal opción implicaba un esfuerzo físico superior al de la agricultura pluvial, e incluso, que este esfuerzo conducía a un «incremento de la seguridad material», eso sí, a costa de renunciar al «inmenso atractivo de los valores no materiales» y de pagar el alto precio de «la sumisión política, económica y cultural». Y a todo esto lo llamó «*the freedom of historical choice*», y lo situó en el inicio de las derivas diferentes que siguieron las sociedades «orientales» y las europeas: las primeras, anquilosadas por el terror; las segundas, pasando por el feudalismo, decididamente abocadas a la industrialización[30]. En realidad, pues, Wittfogel no tenía ninguna necesidad de apelar a la «aridez extrema» para iniciar su narración sobre el poder[31].

Como ya se ha dicho, Wittfogel reprodujo la idea del Estado creador de la agricultura planteada por Engels y Marx en 1853: la necesidad —o la opción— de irrigar condujo mecánicamente al desarrollo del Estado, la única organización capaz de asegurar la construcción y el mantenimiento de las obras hidráulicas. Uno de los cuestionamientos más comunes a los postulados de Wittfogel se ha fundamentado en la constatación de que la práctica de la agricultura irrigada precedió al desarrollo del Estado, de manera que los sistemas hidráulicos de pequeñas dimensiones pudieron ser transformados en grandes construcciones hidráulicas *después* de la intervención de éste[32]. Ahora bien, hay que tener en

[29] J. Barrau, «Histoire et préhistoire horticoles de l'Océanie tropicale», pp. 71-73; Id., «L'humide et le sec». Recientemente, H. M. Leach ha retomado las ideas de Barrau y ha insistido en las enormes diferencias que separan la práctica de la horticultura de las de la agricultura, véase «The Terminology of Agricultural Origins and Food Production Systems»; e Id., «Intensification in the Pacific», y las críticas a su artículo en p. 329.

[30] *OD*, pp. 16-17, 193, 227, y 369.

[31] Creo, por la tanto, que el razonamiento de Wittfogel no fue fundamentalmente «*environmentalistic*», como ha señalado J. M. Blaut, *The Colonizer's Mode of the World*, pp. 83-84.

[32] Ver, por ejemplo, M. Mann, *The Sources of Social Power*, t. I, p. 95; y J. M. Blaut, *The Colonizer's Model of the World*, p. 85.

cuenta que incluso las obras hidráulicas de aspecto gigantesco pudieron haber sido el resultado de construcciones sucesivas, a veces llevadas a cabo a lo largo de siglos, sin la mediación de poder «despótico» alguno. E. R. Leach formuló esta cuestión de una manera elegante: «*Impressive buildings do not necessarily imply impressive builders*»[33]. Por otra parte, ya antes de la publicación de *OD*, se plantearon dudas sobre la relación mecánica y universal entre irrigación y lo que se llamó «*Theocratic state*». Durante el ya citado simposio de Tucson de 1953, el caso de Mesoamérica parecía corresponder al de un Estado (*«Florescent Era»*) formado sobre la agricultura pluvial, ya que no se conocían pruebas de que la irrigación hubiera sido anterior a la denominada «*Militaristic Era*». Y así, J. H. Steward postuló, en la valoración final de este simposio, que la necesidad de arbitrar en los conflictos por la tierra en zonas densamente pobladas era lo que explicaba la existencia de un poder centralizado en las zonas de agricultura pluvial[34].

En resumen. Que incluso antes de la publicación de *OD*, ya se habían hecho observaciones que permitían cuestionar severamente uno de los pilares de la obra de Wittfogel, la narración sobre el origen y la formación de la agricultura irrigada y de los poderes «orientales». Sin olvidar, por otra parte, las bien fundamentadas reticencias que suscitaba la manifiesta carga ideológica de una obra publicada en plena Guerra Fría. Y entonces, ¿por qué seguir hablando del «despotismo oriental» de Wittfogel cincuenta años después? En mi opinión, por dos motivos. Primero, porque, con todo, la obra de Wittfogel planteaba una serie de cuestiones insoslayables, tanto en lo que respecta a las sociedades pre-capitalistas en general, como a la de al-Andalus, en particular: de manera destacada, la relación entre las prácticas agrícolas, la manera y el alcance de la intervención estatal en la organización de éstas, y la calidad de los poderes políticos en cuestión. Y en segundo lugar, porque creo que la narración wittfogeliana del Estado aparece, bajo versiones diferentes, unas veces negada implícitamente, y otras, apenas insinuada, en algunas de las caracterizaciones de los Estados andalusíes aparecidas en los últimos años. Y esto, a pesar de que la inclusión de la «Moorish Spain» entre las «sociedades hidráulicas» no ha sido apenas discutida en la historiografía sobre al-Andalus, con las notables excepciones a las que me referiré más adelante.

Irrigación y poder en al-Andalus según y después de Wittfogel

Lo que dijo Wittfogel sobre al-Andalus se basó sobre todo en ciertas obras de Reinhart Dozy, de Évariste Lévi-Provençal y de Claudio Sánchez Albornoz[35].

[33] «Hydraulic Society in Ceylon», p. 13.

[34] A. Palerm, «The Agricultural Bases of Urban Civilization in Mesoamerica», pp. 63-64. K. Wittfogel situó estas sociedades mesoamericanas entre las llamadas «*loose hydraulic societies*». Pero aún así, debía de existir alguna conexión con la práctica de la agricultura irrigada, aunque ésta no fuera la solución predominante (*OD*, pp. 161 *sqq.*).

[35] *OD*, p. 215 y notas. R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*; É. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au x^e siècle*; C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*. A éstas habría que añadir

La caracterización del «despotismo» andalusí se sostenía sobre cuatro ideas principales extraídas de esas obras. Por orden de aparición en *OD*, la primera idea era que el Estado andalusí, y específicamente el califal, gobernaba despóticamente mediante funcionarios designados por el poder central[36]; la segunda, que el ejército tribal de la conquista acabó siendo sustituido por un cuerpo de mercenarios[37]; la tercera, la yuxtaposición de fertilidad —e irrigación— y orden policial[38], y la cuarta, la ilimitada potestad estatal de confiscar[39].

A pesar de haberse limitado a las referencias indicadas, Wittfogel sin duda encontró en las obras citadas otras afirmaciones que pudieron fortalecer su confección del «despotismo» andalusí. Por ejemplo, la traducción y los comentarios de R. Dozy sobre el pasaje de la *Vita Iohannis Gorziensis* en el que el califa ʿAbd al-Rahmān III censuraba que Otón I no retuviera en sus manos toda la autoridad, o la supuesta «democratización» que siguió a la descomposición del califato[40]. Y, si bien en mucha menor medida, también pudo encontrar en alguna de estas obras ciertas consideraciones de encaje menos fluido en su composición. Este es el caso, por ejemplo, de la afirmación de É. Lévi-Provençal sobre el paso de la servidumbre visigoda a un régimen de aparecería *«infiniment moins injuste»* tras la conquista del 711, de manera que *«le sort des vaincus fut ainsi allégé d'une façon sensible»*[41].

En cualquier caso, Wittfogel pudo incorporar sin demasiados problemas a su «despotismo oriental» un «despotismo andalusí» que en buena medida ya había

la traducción de P. Gayangos de la obra de Al-Maqqarī; M. Lafuente Alcántara, *Historia de Granada*; y É. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo xii*. Comentarios sobre éstas y otras referencias en Th. F. Glick, «Irrigation and Technology in Islamic Spain», pp. 2-4; trad. castellana: «Riego y tecnología hidráulica en la España islámica». Más recientemente, M. Barceló, «Sol puesto», pp. 8-9.

[36] *«Il est à peine utile de répéter que ce recrutement avait tant pour base le bon plaisir du prince, nommant ou révoquant a son gré qui lui plaisait au poste qu'il voulait»* (É. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au x^e siècle*, p. 99). Las ciudades de al-Andalus «fueron gobernadas por autoridades designadas por el poder central» (C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, t. I, p. 343).

[37] «Esta organización, basada en el deber feudal de los *chund* sirios, en las numerosas fuerzas mercenarias o haxam, en la obligación militar de las masas y en la espontánea asistencia de los voluntarios participantes en la guerra santa, duró hasta las reformas de Almanzor» (C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, t. I, p. 261).

[38] *«L'étranger admirait partout des champs bien cultivés et ce système hydraulique, coordoné avec une science profonde, qui rendait fertiles les terres en apparence les plus ingrates. Il était frappé de l'ordre parfait qui, grâce à une police vigilante, régnait même dans les districts les moins accessibles»* (R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. II, p. 173).

[39] «La autoridad sin limitaciones ni fronteras de los soberanos cordobeses no se detenía ante brutales confiscaciones, ni ante crueles ejecuciones capitales» (C. Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, t. I, p. 425).

[40] *«Il y a dans sa politique quelque chose qui ne me plaît pas : c'est qu'au lieu de retenir dans ses mains l'autorité tout entière, il en laisse une partie à ses vassaux»* (R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, t. I, pp. 153 y 287). No obstante, la descripción que hiciera Juan de Gorz, la de un «califa todopoderoso que, no obstante, temía a sus súbditos» no se corresponde con la de un «déspota oriental» (M. Barceló, «¿El primer trazo de un "déspota oriental"?», p. 177).

[41] *L'Espagne musulmane au x^e siècle*, p. 160.

sido elaborado. Básicamente, este «despotismo» era visible en la concentración de poder y en la arbitrariedad manifestada por los gobernantes andalusíes durante el califato. Ahora bien, más allá de las vagas noticias textuales sobre la fertilidad de los campos o sobre la irrigación, no era posible establecer una conexión sólida entre el poder macizo y vigilante de los califas andalusíes, y la construcción y la gestión generalizada de sistemas de irrigación. La bibliografía manejada por Wittfogel no contenía precisiones sobre este aspecto decisivo en la elaboración del «despotismo oriental» porque, sencillamente, no existía ninguna base consistente —ni textual, ni, menos aún, arqueológica— que permitiera sostener sin problemas la postulada relación entre la consolidación de la dinastía omeya, por un lado, y el papel *fundador* y el dominio *generalizado* sobre la producción agrícola, por otro. Dicho de otro modo, lo que hizo Wittfogel fue incorporar la imagen de un poder descomunal elaborada sobre las cuatro ideas apuntadas anteriormente y dar por buena la relación entre la manifestación «despótica» del Estado andalusí y la intervención decisiva en la producción. No es que Wittfogel hubiera tenido sólo una visión «deformada» por los textos palatinos —que también—, como observó Th. Glick[42], sino que suplió la inexistencia de una base empírica que confirmara la determinante actuación estatal en la fundación de la vida agrícola con una idea preconcebida y vieja, como hemos visto antes. Justamente, la prolongada ausencia de esta base empírica es la que ha permitido hasta hoy la formulación de interpretaciones opuestas sobre la relación entre el poder y la producción agrícola sin que por ello la composición «despótica», sobre todo, del Estado omeya, se haya visto seriamente afectada. De esto es de lo que me ocuparé a continuación.

Desprovisto de las conexiones fundamentales con la creación y organización agrícolas, el «despotismo andalusí», tanto antes como después de Wittfogel, ha sido presentado a menudo como un dominio político literalmente sin medida. Esta imagen se ha confeccionado, sobre todo, como he dicho antes, teniendo en cuenta el Califato. A esta imagen, no obstante, habría que añadir la de una minoría conquistadora capaz de imponer un dominio duradero, que acabaría eclosionando en el siglo x, sobre una población mayoritariamente pasiva: lo que E. García Gómez denominó la «mayoría desaparecida», o lo que en términos wittfogelianos podría llamarse «total submission»[43]. De todas maneras, como se ha dicho antes, el resultado más destacable de la inexistencia de un cuerpo empírico sobre el que sustentar las relaciones entre el poder y la agricultura ha sido la vacilante atribución de cualidades «despóticas» a los Estados andalusíes. Así, por ejemplo, en una obra general sobre la Edad Media peninsular, J. A. García de Cortázar presentó el Estado omeya como un poder «despótico

[42] Th. F. Glick, «Irrigation and Hydraulic Technology», p. 4.

[43] Citado por H. Terrasse, *Islam d'Espagne*, p. 32. No he hallado la obra en la que E. García Gómez escribió la expresión reproducida por Terrasse, sin la referencia correspondiente. Sin embargo, en «La trayectoria omeya y la civilización de Córdoba», p. xiii, E. García Gómez escribió que «una inmensa masa histórica se ha volatilizado sin ruido, se ha ahogado en el silencio más espeso...».

oriental», efectivo ya bajo el emirato de ʿAbd al-Raḥmān I, inspirado en «la tradición autocrática y centralizadora de los gobernantes persas» en tiempos de ʿAbd al-Raḥmān II, y acabado de consolidar bajo el Califato bajo la forma de un «absolutismo de base militar»[44]. Algo más tarde, Reyna Pastor, a pesar de referirse a los trabajos de irrigación ejecutados «por la totalidad de la población bajo la dirección de una burocracia», no dejó de manifestar serias dudas sobre la pertinencia de considerar al-Andalus como una «sociedad hidráulica» vista la falta de «datos básicos para poder hacerlo rotundamente»[45] .

En mi opinión, lo más destacable de la caracterización del Estado andalusí presentada en estas obras no es tanto la adopción de la nomenclatura que utilizara Wittfogel —y que venía de antes, recordémoslo—, como el desarrollo de una relación entre la magnitud y contundencia atribuida a este Estado y la producción agrícola, y específicamente, con la irrigación. En este sentido, García de Cortázar vinculó «la intensificación del sistema de regadío ya existente en la Península» y «las novedades traídas por los árabes, copiadas de los procedimientos de irrigación utilizados en Mesopotamia», al proceso de urbanización estimulado por el Estado, sobre todo entre los gobiernos de ʿAbd al-Raḥmān II y ʿAbd al-Raḥmān III. Uno de los resultados más destacables de esta «generalización de distintos sistemas de riego» habría sido la

> diversificación del consumo de las clases elevadas ya que hacia ellas se encaminaban los productos hortícolas [...] de la periferia inmediata a las ciudades[46].

Esta consideración del Estado como el estímulo decisivo del desarrollo de la agricultura irrigada ha sido reproducida posteriormente, aunque con variaciones notables, por otros autores. Sin duda, uno de los casos más destacables es el de Lucie Bolens. Bolens ciertamente relacionó el desarrollo de la irrigación con el del poder político, pero, a diferencia de lo visto hasta ahora, el punto de inflexión decisivo no debía de situarse, según esta autora, en el período «despótico» omeya, sino más tarde, en época taifa. La llamada «revolución agrícola» habría estallado gracias a la «descentralización» del Estado durante el siglo XI[47]. A pesar de haber sido inmediatamente criticada[48], la idea de una relación fluida entre la constitución de los nuevos Estados taifas y el desarrollo económico en general fue nuevamente reproducida por David Wasserstein, para quien tales Estados constituían reflejos políticos de «*natural economic entities*»[49]. Sin duda, la proliferación de los «Libros de Agricultura» durante este siglo tuvo que ver

[44] J. Á. García de Cortázar, *La época medieval*, pp. 91, 96 y 102.

[45] R. Pastor, *Del islam al cristianismo*, pp. 50-51.

[46] *La época medieval*, pp. 76-78.

[47] L. Bolens, «La révolution agricole andalouse du XI^e siècle», p. 135.

[48] Th. F. Glick, *Islamic and Christian Spain*, p. 69. A partir de ahora citaré la edición revisada publicada en 2005. Ver también las críticas más recientes de P. Horden y N. Purcell, *The Corrupting Sea*, p. 258; y M. El Faïz, *Les maîtres de l'eau*, p. 222.

[49] D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party Kings*, pp. 108-109.

con la «revolución agrícola» del XI postulada por Bolens[50]. Tal conexión entre la disolución del Califato y la pretensión de un desarrollo ocurrido en época taifa contenía la extraña paradoja, en términos wittfogelianos, de que la gran capacidad centralizadora e interventora habitualmente atribuida al Estado califal inhibió el gran desarrollo agrario, una «revolución», que no llegó hasta su liquidación definitiva. Bolens y los que como ella postulan una expansión «verde» derivada de un orden político descentralizado convirtieron el «déspota» omnipresente y creador wittfogeliano en un inhibidor de este desarrollo, presumiblemente guiados por la creencia de que sólo un orden político adecuado a las condiciones locales podía hacer fructificar unas energías sofocadas por el peso de una autoridad demasiado grande. El monstruo wittfogeliano se convirtió en estas elaboraciones en una administración bien proporcionada y estimulante[51].

La idea de una «revolución agrícola» o «verde» fue también sostenida por Andrew M. Watson en su obra de 1983. Para Watson, no obstante, la intervención del Estado habría sido decisiva, específicamente, en la difusión de técnicas y de cultivos hacia el Mediterráneo occidental. La construcción de un imperio que abarcaba desde Mesopotamia hasta el extremo occidental del Mediterráneo habría creado las redes de comunicación propicias para esta transmisión, «un medio de difusión de gran eficiencia», en palabras de Watson. Así «miles de individuos anónimos, pertenecientes a todos los sectores sociales», habrían difundido plantas de un lado a otro «por razones diferentes»[52].

Todos estos ejemplos tienen en común el hecho de que, aun pudiendo contener alusiones a la calidad «despótica» del Estado, plantean de manera similar, en términos generales, la relación entre el poder político y la producción agrícola. En esta relación el Estado no aparece como el *creador* inmediato ni el *director* principal de esta producción, sino que da lugar, de acuerdo con estos ejemplos, a condiciones propicias para el desarrollo de la agricultura, específicamente de la irrigada, bien estimulando la demanda de productos hortícolas en las ciudades, bien dotando de «racionalidad económica», o bien construyendo redes que hicieran posible la transmisión de técnicas y de cultivos. Independientemente de la apariencia «despótica» que se dé o no en cada caso a los poderes políticos concernidos, hay muy poco de Wittfogel en estas elaboraciones —ciertamente, nada explícito; acaso sólo una sombra.

[50] Tales textos agronómicos, según M. El Faïz, reflejarían un esfuerzo por racionalizar la agricultura de acuerdo con una «lógica productivista» («L'Aljarafe de Séville», p. 19). Una crítica de esta consideración de los textos agronómicos en F. Retamero, «Un conjunto de reglas sabias y ordenadas». Más recientemente, M. El Faïz, *Les maîtres de l'eau*, p. 227, donde niega la capacidad interventora del poder estatal, pero no así su interés por estimular las iniciativas de las comunidades campesinas para conseguir «una gestión más eficaz de la red hidráulica».

[51] Ver las críticas de Th. F. Glick, *Islamic and Christian Spain*, pp. 61-62.

[52] A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*, pp. 87-90 y 93. Hay que advertir, sin embargo, que Watson se ha mostrado mucho más preciso posteriormente: «*the vectors of the Islamic agricultural revolution seem for the most part to have been peasants*» (A. M. Watson, «Arab and European Agriculture in the Middle Ages», p. 69).

Otra característica destacable de los ejemplos anteriores es la asociación del postulado desarrollo agrícola con el de las ciudades. No hay duda de que los textos de geógrafos y de geóponos palatinos reflejan paisajes y prácticas agrícolas llevadas a cabo principalmente en las ciudades o en sus inmediaciones. La clara intención normativa de los «libros de agricultura» revela un interés por disciplinar medidas y operaciones que remite a espacios precisos, cercanos, vinculados o directamente organizados por el poder político[53]. La descripción del sistema hidráulico construido en Sevilla en época almohade es seguramente uno de los casos de la presencia fundadora del Estado en al-Andalus explicados con más detalle[54].

Otra cosa muy distinta, sin embargo, es considerar que la textualmente bien documentada agricultura palatina fue la manifestación única, o incluso la principal, de la generalización de la irrigación. Es decir, que las almunias de la Córdoba califal, los centros de experimentación botánica como los de Toledo, Sevilla o Almería en época taifa, o las obras hidráulicas promovidas por la autoridad almohade, por ejemplo, fueron los centros decisivos y originarios de la difusión de la agricultura irrigada. El caso de la difusión temprana de la llamada granada *safarí* por un personaje vinculado al poder político emiral muestra la adaptación inicial de una variedad llegada de Siria por vía diplomática en la alquería de Bunīla o Bunayla, en Rayya, y la difusión posterior por todo al-Andalus desde el huerto palatino de Córdoba[55]. No hay razón para pensar que las experimentaciones botánicas y la difusión de determinadas especies fueran algo excepcional en al-Andalus, ya desde tiempos tempranos, como muestra el episodio de la granada de Safar. El Estado fue, sin duda, un activo promotor de obras hidráulicas y sin duda participó en la transmisión de plantas y variedades. Pero difícilmente puede sostenerse que ello implicara una activa presencia del poder en la fundación *generalizada* de la vida agrícola. El poder ilimitado postulado por Wittfogel ciertamente tenía medidas, y a menudo muy ajustadas, en al-Andalus.

En este sentido, fue Th. Glick el primero en cuestionar la inclusión de al-Andalus en el conjunto de las sociedades «orientales», en sentido wittfogeliano, ya en su libro seminal de 1970[56]. Toda su elaboración sobre la organización del riego en Valencia, justamente, revelaba la existencia de gestiones locales, no «centralizadas», de las construcciones hidráulicas, siguiendo la formulación de A. Maass[57]. Por otra parte, no había ninguna prueba, sostenía Th. Glick, de que en

[53] F. Retamero, «Un conjunto de reglas sabias y ordenadas».

[54] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann bi l-Imāma*, trad. de A. Huici Miranda, pp. 188-190. Ver los comentarios de A. Malpica Cuello, «La expansión de la ciudad de Granada en época almohade».

[55] J. Samsó, «Ibn Hišām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus». Th. F. Glick ya había comentado este texto en 1979, en *Islamic and Christian Spain*, p. 70, con modificaciones. La identificación de la alquería Bunīla o Bunayla con la actual Casarabonela (Málaga), en V. Martínez Enamorado, *Al-Andalus desde la periferia*, pp. 114-116 y 446.

[56] Th. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 172-174. Ver los comentarios de A. Bazzana y P. Guichard, «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Âge», p. 121.

[57] Según Glick, los textos palatinos reproducidos en la bibliografía sobre al-Andalus manejados por Wittfogel habían deformado su visión sobre esta sociedad (Th. F. Glick, «Irrigation and

al-Andalus tales construcciones hubieran sido, en general, resultados de iniciativas estatales[58]. Más aún, reproduciendo una consideración no muy alejada de una antigua aseveración de É. Lévi-Provençal, ese autor postulaba que el sostén central del Estado califal, el valle del Guadalquivir, no exigía acondicionamientos hidráulicos similares a los de los grandes ríos de los «despotismos orientales»[59].

La crítica de Glick contenía también una enmienda fundamental a la narración sobre la génesis del poder «despótico» que hiciera Wittfogel y que ya ha sido tratada en el segundo apartado de este artículo. Glick invirtió los términos de la secuencia. La extensión de la agricultura irrigada no debía de ser atribuida a una iniciativa creadora del Estado, principalmente; tampoco, como hemos visto en los ejemplos comentados más arriba, tal desarrollo podía ser atribuido a un estímulo producido por la presencia masiva —o adecuadamente local— del Estado. La irrigación, desprovista de conexiones decisivas con el poder en primera instancia, contenía no obstante la capacidad de generar *«local surpluses»* que fueron transformados en «la riqueza de los omeyas»: más productos, más intercambios, más monedas, más comerciantes, más huertas... La «revolución» no habría sido el resultado, pues, de un estímulo estatal masivo durante el Califato; tampoco, una eclosión tras la paralizante presencia de un Estado centralizador; la «revolución», según Glick, fue anterior, se desarrolló entre los siglos VIII y IX, y sentó las bases sobre las que se erigieron los Estados de los Omeyas y de las dinastías Taifas[60]. Glick, de manera explícita, ofrecía por primera vez una alternativa al «despotismo» de Wittfogel y giraba la secuencia constitutiva, de manera que podía concebirse un orden agrícola en el que destacaba la irrigación, previo a la consolidación del Estado, pero no lo contrario. Glick añadía, en el caso de al-Andalus, nuevas observaciones a las que ya habían puesto en tela de juicio algunas de las ideas de Wittfogel, en el coloquio de Tucson, allá por el 1953. Ahora bien, en ningún caso la secuencia formulada por Glick puede ser tomada como una relación mecánica. Como se intentará argumentar más adelante, la agricultura irrigada no produjo necesariamente más «excedentes», ni sentó, por ella misma, las bases para un uso fluido de la moneda, ni tuvo porqué generar

Technology in Islamic Spain» p. 4). La oposición de las formas organizativas locales frente a las centralizadas planteada por Glick deriva de las formulaciones de A. Maass, ver Th. F. Glick, «Arthur Maass y el análisis institucional». Los casos estudiados por Glick han sido incorporados al estudio sobre las gestiones productivas locales de E. Ostrom, *Governing the Commons*, pp. 69-76.

[58] Th. F. Glick apuntó como única excepción los «misteriosos *ṣaqāliba* Muẓaffar y Mubārak». (trad. castellana: «Riego y tecnología hidráulica en la España islámica», p. 74). La huerta de Valencia no fue un espacio de creación compacta, sino la suma de diferentes sistemas de irrigación vinculados tanto a la ciudad como a diferentes alquerías. Ver, más recientemente, E. Guinot, «L'Horta de València a la baixa Edat Mitjana».

[59] Th. F. Glick, *Islamic and Christian Spain*, p. 61. Lévi-Provençal se refirió, específicamente, a «Las zonas submediterráneas de secano, en las que eran mayoría los latifundios de los aristócratas andaluces y las fincas de tamaño medio, o *ḍiyā'* (aldeas), de los ciudadanos ricos, favorecían el desarrollo de centros urbanos, de carácter esencialmente rural y casi siempre protegidos por un castillo» (*España musulmana hasta la caída del Califato*, p. 149).

[60] *Islamic and Christian Spain*, pp. 61-62.

siempre densidades humanas mayores, ni, aún menos, crear condiciones particularmente propicias para la constitución de órdenes políticos estatales.

Lo que encontramos en los ejemplos presentados hasta aquí, pues, o bien es un «despotismo» pre-wittfogeliano —referido a la arbitrariedad del poder político— o bien una disminución de la capacidad de intervención del Estado sobre la producción agrícola —no funda ni ordena, sino que crea demanda y condiciones favorables—, o bien una reversión de la secuencia propuesta por Wittfogel —primero, la irrigación; luego, el poder. La conexión entre la intervención decisiva del Estado sobre la producción agrícola y la calidad «despótica» de un poder omnipresente en al-Andalus continuaba, así, donde la dejó Wittfogel en 1957, como una mera especulación. En una obra reciente, sin embargo, Eduardo Manzano ha presentado el primer intento de rellenar este vacío empírico y de establecer una relación entre la magnitud atribuida al Estado califal y la producción agrícola, particularmente la de la agricultura de riego artificial; de llegar, en suma, a donde no pudo Wittfogel. Manzano se refiere a «una expansión sin precedentes en el campo andalusí» que tuvo lugar en el siglo x, acompañada por la introducción de técnicas agrarias novedosas venidas de Oriente, como la noria. Por otra parte, llegaron «nuevas especies agrarias», masivamente cultivadas en época califal gracias a la existencia de una demanda específica de estos nuevos cultivos, «engrasada» por una moneda «cada vez más omnipresente». Además, el aumento de la producción agraria suscitó un incremento de las actividades comerciales y artesanales, y así, de los ingresos fiscales[61]. Si bien, según Manzano, «los Omeyas de al-Andalus no encajan bien dentro de la idea algo tópica de los déspotas orientales», no por ello el Estado califal dejó de tener «la vocación [...] de controlar cada palmo de su territorio», después de que ya en el siglo IX «ningún tipo de actividad (escapara) al control de los perceptores fiscales», al servicio de una «voraz máquina derrochadora de recursos»[62]. Hasta aquí, nada substancialmente nuevo respecto a lo visto hasta ahora. La «hipótesis arriesgada» y aparentemente nueva que propone Manzano es que la constitución de un Estado «omnipresente» y «voraz» implicó también la participación activa en la «expansión agrícola» durante el siglo x, reconocible en la «concepción» o, cuando menos, en el «impulso», de nuevas colonizaciones agrícolas basadas en la irrigación, se entiende, *de manera generalizada*[63]. A estas alturas, es

[61] E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas*: la expansión agrícola: pp. 298 y 457; el engrase de la moneda: p. 451; las nuevas especies: p. 299; y el incremento de los recursos fiscales: p. 298.

[62] La observación sobre los «déspotas orientales» se refiere específicamente al cuestionamiento de la idea de Lévi-Provençal sobre los nombramientos y destituciones arbitrariamente decididos por los califas, una de las consideraciones que incorporara Wittfogel para su elaboración del «despotismo» andalusí, *supra*, nota 36 (E. Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, pp. 225, 429, 304, y 308, respectivamente).

[63] «Más que apuntar hacia la idea de comunidades segmentarias que colonizan territorios, esta hipótesis plantearía la posibilidad de que sistemas hidráulicos como el de la sierra de los Filabres hubieran sido concebidos —o cuando menos impulsados— por una autoridad consciente de las posibilidades que ofrecía la explotación de esas tierras (*Ibid.*, p. 460).

fácil percatarse de que la idea de un poder masivo e implicado en la fundación y en la regencia de las construcciones hidráulicas es, cuando menos, tan vieja como el «despotismo oriental» de Wittfogel[64].

Los indicios presentados por Manzano provienen principalmente de estudios llevados a cabo en el bajo Segura, en la costa granadina, en Jaén y en Senés (Sierra de los Filabres, Almería)[65]. Vale la pena advertir que ninguno de los estudios citados incluye un análisis específico de las zonas agrícolas relacionadas con los asentamientos identificados. También hay que tener en cuenta que los autores, en estos estudios, no sólo no interpretan el registro que ellos han elaborado como lo hace Manzano, sino que en algunos casos lo hacen en un sentido opuesto, negando, explícitamente, la capacidad atribuida por Manzano al Estado omeya[66]. El fundamento principal sobre el que Manzano sustenta el vacío empírico comentado anteriormente es la creencia de que los movimientos de una población ya arabizada e islamizada, documentados arqueológicamente, más la presencia de restos cerámicos califales, son los indicadores principales de la masiva capacidad fundadora del poder omeya en el siglo x. No haría falta decir que, tomadas por separado o sumadas, ni la «islamización», ni la «arabización», ni la difusión de la cerámica palatina, ni aun las noticias textuales sobre la efectiva presencia de la autoridad, constituyen un cuerpo empírico sobre el que fundamentar una impensable intervención decisiva del poder en la creación de espacios agrícolas de manera generalizada. En mi opinión, si la cuestión del «despotismo oriental» en al-Andalus hubiera sido debatida en su momento de manera explícita, nadie se habría atrevido a presentar, de manera aparentemente «nueva» y «arriesgada» —y, claro, sin nombrarlo—, el viejo Estado «despótico» de Wittfogel.

Wittfogel, transmisión técnica y migración. El caso de las Islas Baleares

Puestos a considerar movimientos de poblaciones e intervenciones del Estado durante el siglo x, la ocupación de las Islas Baleares tras la expedición del 902

[64] Como mínimo. Ya en el siglo xix se consideraba que sólo un poder lo suficientemente fuerte, como el califal, podía ser el responsable de la construcción de las huertas de Valencia o de Murcia (Th. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 154, y 162).

[65] Respectivamente, S. Gutiérrez Lloret, «El origen de la huerta de Orihuela entre los siglos vii y xi»; A. Malpica Cuello, «Arqueología de los paisajes medievales granadinos»; J. C. Castillo Armenteros, *La campiña de Jaén en época emiral*; M. Jiménez Puertas, *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*; y P. Cressier y M. Acién Almansa, «Las inscripciones árabes de Senés».

[66] Por ejemplo, A. Malpica Cuello, «Arqueología de los paisajes medievales granadinos», p. 41: «... las alquerías siguen teniendo una autonomía real, pues conservan en gran medida el control de los procesos productivos y tienen en ellas una fuerte presencia las instituciones de autogobierno». Y también J. C. Castillo Armenteros, *La campiña de Jaén en época emiral*, p. 213, refiriéndose a la imposición de una «nueva estructura» de «control del territorio y de la población» por parte del Estado omeya: «Estructura administrativa y fiscal que en un principio sería poco eficaz, debido principalmente al escaso desarrollo de la estructura administrativa y de los núcleos que realmente controla el Estado». Más aún, refiriéndose a los centros de concentración de población: «no hay un solo dato que pruebe que entre ellas (las funciones de esos centros) figurasen ni la organización de la producción, ni la explotación del territorio».

comandada por 'Isām al-Jawlānī es sin duda uno de los mejores casos para estudiar la relación entre traslados de campesinos, nuevos espacios agrícolas y poder político. De entrada, una de las ventajas de tratar este caso es que uno no tiene que perder el tiempo en discutir si hubo o no hubo una migración hacia las islas después de la mencionada expedición, o si los «conquistadores árabes» se limitaron a «mejorar» unas técnicas —las relacionadas con la irrigación— ya conocidas antes del 902. El rastro dejado por la migración a las islas a partir del siglo x constituye, sin duda, uno de los registros más contundentes de un proceso migratorio pre-industrial en el Mediterráneo occidental. La abundante documentación sobre este rastro me exime de tener que hacer una presentación exhaustiva[67]. No debería de haber dudas sobre el hecho de que la relación entre zonas de residencia y espacios irrigados —a menudo constituyendo redes de asentamientos—, masivamente constatada y descrita minuciosamente, es uno de los reflejos principales de un orden agrario construido tras la expedición del 902 y desbaratado tras las conquistas del siglo XIII[68]. Otra cosa es que, como acostumbra a pasar con los registros de prácticas campesinas en general, no se tengan conocimientos detallados sobre aspectos fundamentales de tales prácticas. Y no sólo se trata de la datación más o menos afinada de la constitución de los asentamientos, sino también, por ejemplo, de la identificación de pautas de cultivo que, por fuerza, y aun circunscritas a un elenco común de plantas, debieron de ser localmente variables[69]. A todo esto hay que añadir otras dificultades de un alcance que va más allá del caso de las islas, como la de identificar y de interpretar, mediante la excavación, el registro cambiante, generado tanto por las poblaciones que se trasladaron como por las previamente establecidas durante y después de la migración inicial[70].

A pesar de las observaciones anteriores, la compacidad del registro formado por los asentamientos andalusíes de Ibiza, discernible sobre todo en las pautas comunes seguidas en la selección de las zonas de ocupación principales y en la construcción de los espacios de cultivo, ha permitido a Miquel Barceló postular que hacia el 950 la inmigración habría generado ya un tejido social

[67] Me limitaré a citar las monografías disponibles sobre cada una de las islas. Sobre Mallorca: M. Barceló y H. Kirchner, *Terra de Falanis*; H. Kirchner, *La construcció de l'espai pagès a Mayûrqa*; M. Argemí Relat, *A les vores dels torrents*. Sobre Menorca: M. Barceló y F. Retamero (eds.), *Els barrancs tancats*. Sobre Ibiza: M. Barceló (ed.), *El curs de les aigües*. Un compendio reciente sobre los espacios irrigados andalusíes en las tres islas en H. Kirchner, «Migración y colonización agraria de las Islas Baleares».

[68] Recientemente, E. Sitjes ha analizado en un trabajo de licenciatura dirigido por M. Barceló los diferentes componentes técnicos de un conjunto de más de 160 casos estudiados, mayoritariamente en las Baleares. Un resumen de este estudio será publicado en E. Sitjes, «Inventario y tipología de sistemas hidráulicos de al-Andalus».

[69] Refiriéndose a la disposición de los asentamientos y a la construcción de las áreas de cultivo, M. Barceló ha llamado «variedad concentrada» a la diversidad selectiva dentro de un rango limitado de soluciones (*Los Banū Ru'ayn*, p. 20). Un planteamiento de la dificultad de fechar con precisión la secuencia migratoria de este grupo hacia al-Andalus en *Ibid.*, pp. 68-71.

[70] Ver un estado de la cuestión y las perspectivas que abre la llamada «arqueología de la migración» en S. Burmeister, «Archaeology and Migration».

consolidado[71]. Lo mismo podría decirse de las otras islas, por lo que se sabe hasta ahora. Es decir, que el grueso de la transmisión de gente, de especies y de técnicas de cultivo hacia las islas se produjo probablemente durante el período comúnmente considerado como el de la máxima extensión y consistencia del poder omeya. ¿Qué relación tuvo esta nueva creación de un orden agrario en el que destacaba la opción por la agricultura irrigada con la presencia pretendidamente «masiva» e «impulsora» de colonizaciones agrarias por doquier?

No hay duda de que el Estado tuvo que ver con la colonización de las islas. De hecho, fue el emir ʿAbd Allāh quien autorizó la expedición de ʿIsām al-Jawlāni del 902. Por otra parte, las escasas referencias textuales relativas a los años que siguieron a esta expedición aluden a la construcción de mezquitas, de albergues y de baños en Madīnat Mayūrqa. Como en otras partes de al-Andalus, la presencia del Estado en las islas orientales suscitó la concentración de gente y también de espacios de cultivo en las ciudades. Así, el diseño de la nueva sede del poder en Mallorca contenía el de un sistema de irrigación. En el caso de Madīnat Manūrqa, la actual Ciutadella de Menorca, el palacio, las casas, los talleres, el mercado y los cementerios se entremezclaban con espacios de cultivo, algunos de ellos irrigados mediante norias. Por otra parte, Madīnat Yābisa formaba parte de una red de asentamientos dispuestos alrededor de una zona agrícola parcialmente drenada. Probablemente, las pasas que eran exportadas al menos desde el siglo XII procedían de esta zona. También se tiene constancia de otras áreas de producción especializada, como el olivar de Beniatzar, en Mallorca, de época almorávide. De Menorca, se sabe que en el momento de la conquista catalana existían campos llamados del «*moixerif*». Algunos textos generados tras la conquista de 1287 contienen referencias explícitas a las viñas y a las higueras que crecían en estos vergeles. Aparte de estas indicaciones que hacen pensar en ciertas especializaciones fomentadas por el Estado, el estudio de estos espacios menorquines ha revelado que las pautas constructivas, incluidos los tamaños, no eran diferentes a las del resto de los espacios irrigados[72]. Esta cuestión, la de las pautas reconocibles en las zonas de cultivo, y en la relación entre éstas y los asentamientos, es la que debería de estar en el centro de la discusión sobre, primero, a quién atribuir principalmente la iniciativa de la construcción y de la gestión de las colonizaciones agrícolas y, segundo, sobre cómo explicar la lógica que generó tales pautas. Si no, es probable que continuemos durante al menos 50 años más dando vueltas a Wittfogel sin nombrarlo.

[71] M. Barceló, «Immigration berbère et établissements paysans à Ibiza».

[72] Una recopilación de la información textual conocida en B. Moll, «Historia política de las Islas orientales de al-Andalus». Sobre el trazado de Madīnat Mayūrqa, ver R. Fontanals, *Un plànol de la sèquia de la Vila del segle XIV*; M. Riera Frau, *Evolució urbana i topografia de Madīnat Mayūrqa*, pp. 32-37, 51-59, y 127-133. Sobre los sistemas de irrigación en el *pla* de Palma, véase C. Batet, *L'aigua conquerida*, pp. 95-102. Sobre el trazado de Madīnat Mayūrqa, ver F. Retamero y B. Moll, «Moneda y *madīnat* ». Sobre Ibiza, ver R. González Villaescusa y H. Kirchner, «La construcció d'un espai agrari». Sobre el olivar de Beniatzar, H. Kirchner, *La construcció de l'espai pagès a Mayûrqa*, pp. 236-240. Sobre los vergeles del almojarife, F. Retamero, «Les plantes i els camps del moixerif de Minūrqa».

Un aspecto especialmente relevante de estas pautas es el de los tamaños de las áreas de cultivo, ordenados habitualmente dentro de rangos métricos estrechos. Esta variabilidad métrica restringida es, sin duda, una de las manifestaciones más conspicuas de la homogeneidad de los espacios irrigados andalusíes formulada hace algunos años por M. Barceló[73]. Aparentemente, la pequeñez de los sistemas de irrigación andalusíes registrados en las islas debería de conculcar cualquier intento de explicación «despótica» sobre su origen y gestión, ya que, como se ha dicho antes, Wittfogel presuponía la existencia de unas dimensiones vagamente concebidas como grandes, cuando menos, o como colosales. Sin embargo, el mismo Wittfogel introdujo una salvedad en la relación entre el poder despótico oriental y la decisiva incrustación del Estado en las construcciones hidráulicas: tal correlación sólo era concebible en aquellos contextos en los que la magnitud, considerada gigantesca, de las obras hidráulicas, habría exigido supuestamente un poder igualmente colosal.

En «The British Rule in India», Marx ya había hecho vagas referencias a dimensiones «asiáticas», a «vastas extensiones desérticas» y a unas «extensiones demasiado vastas» como para permitir asociaciones voluntarias que cerraran el paso a la interferencia de los Estados[74]. Lo que introdujo Wittfogel, creo que por primera vez, fue la consideración específica de las dimensiones de los sistemas hidráulicos como una cuestión determinante en la caracterización del Estado «oriental»[75]. A pesar de la capacidad expansiva del poder segregado por las opciones hidráulicas, era posible concebir, según entiendo las observaciones de Wittfogel, que la irrigación no producía mecánicamente la monstruosa presencia autoritaria «asiática», sino que lo hacía más allá de un impreciso umbral métrico. Se trató, sin embargo, de una cuestión rápidamente soslayada y ciertamente menor en *OD*. Interesado exclusivamente en la caracterización de lo que él consideraba una aberrante presencia despótica, surgida de las sociedades «hidráulicas», Wittfogel no fue más allá del estricto planteamiento de esta posibilidad.

Si bien incluso en términos wittfogelinos se podría cuestionar la adscripción «despótica» de los sistemas de irrigación pequeños, como en el caso tratado en estas páginas, la disciplina constructora comentada más arriba, las regularidades métricas y las detectadas en la selección de los lugares prioritarios de los establecimientos, podrían hacer pensar en un programa centralmente «concebido» por una autoridad directora. Digamos, por un Estado «despótico»

[73] M. Barceló, «De la congruencia y la homogeneidad de los espacios hidráulicos en al-Andalus». Un 85% de los 161 espacios irrigados incluidos por E. Sitjes en su estudio tenía una extensión inferior a las 2 ha, y sólo un par tenía más de 10 ha («Inventario y tipología de sistemas hidráulicos de al-Andalus»). Algunas consideraciones sobre la homogenidad métrica detectada también en los espacios de «secano» andalusíes de Menorca en F. Retamero, «La colonització andalusina als barrancs de Menorca», pp. 209-224.

[74] «The British Rule in India», p. 125.

[75] *OD*, p. 18: «*Hydroagriculture, farming based on small-scale irrigation, increases the food supply, but it does not involve the patterns of organization and social control that characterize hydraulic agriculture and Oriental despotism*».

capaz de «impulsar» pequeñas empresas colonizadoras que, vistas en conjunto, constituirían una obra de proporciones gigantescas, la más conspicua manifestación de una autoridad «omnipresente». Si E. Manzano, como ya hemos visto, puede imaginar un Estado con capacidad de «concebir» o de «impulsar» la vida agrícola en los Filabres, en Jaén o en la costa granadina[76] ¿por qué no pensar que tal autoridad también fue capaz de hacer lo mismo y con idéntico vigor en las montañas de Mallorca, en los torrentes de Ibiza o en los barrancos de Menorca?

Para empezar, la asunción de tal exceso implicaría que fue un grupo numéricamente reducido, el de la élite vinculada al Estado, el principal vector de la transmisión del nuevo conjunto técnico plasmado en la colonización de las islas e incontestablemente atestiguado. Sería difícil encontrar casos documentados —reconozco que no tengo conocimiento de ninguno— en los que un grupo reducido de aristócratas haya sido capaz de garantizar el éxito de una difusión de un conjunto compacto de conocimientos agrarios y de aplicaciones prácticas de estos conocimientos como de la que aquí estamos tratando. Es decir, que partiendo de experimentaciones palatinas, una élite haya podido impulsar, de arriba abajo, la adopción *generalizada* de nuevas técnicas de cultivo[77].

De hecho, la introducción de un nuevo conjunto de técnicas tiene que ser planteada teniendo en cuenta una cuestión de alcance mayor, la de la posibilidad o no de que se hayan producido cambios sustanciales en las agriculturas «mediterráneas» pre-industriales. Peregrine Horden y Nicholas Purcell han argumentado convincentemente que en estas agriculturas no puede haber «revoluciones», porque la variedad localmente perceptible de los órdenes agrarios «mediterráneos», más o menos intervenidos o condicionados por poderes externos, ha sido el reflejo de una continua y fluida adopción de nuevas prácticas

[76] *Supra*, nota 61.

[77] Sin perjuicio de que, como hemos visto antes, documentalmente hayan quedado registradas de manera preferente estas experimentaciones palatinas, los espacios construidos por los Estados y las codificaciones de conocimientos agrarios generadas por el poder. De acuerdo con F. Bray, tanto en Oriente como en Occidente, las inovaciones agrícolas anteriores al XVIII, casi sin excepción, no fueron el resultado de experimentaciones llevadas a cabo por una élite educada, sino por la práctica campesina: «*by painful efforts of peasants tilling the soil*» (F. Bray, *Science and Civilisation in China*, t. VI[2], p. 90). Por otra parte, una de las críticas que ha recibido el llamado «*elite dominance model*» para explicar la migración anglo-sajona desde Germania hacia Britania, a partir de mediados del siglo V, es que nunca un grupo reducido establecido con éxito, como por ejemplo el que llevó a cabo más tarde la conquista normanda, pudo generar «una influencia duradera en la cultura material de la sociedad» (*«a lasting influence on the material culture of the immigration society»*), ver S. Burmeister, «Archaeology and Migration», p. 552, con bibliografía. En este sentido, creo que no puede considerarse seriamente la posibilidad de que un reducido número de soldados «egipcios» del *ŷund* hubieran sido los transmisores en el siglo VIII de los arcaduces, también «egipcios», entre la población «indígena» del Bajo Segura, como pretende S. Gutiérrez Lloret. «El origen de la huerta de Orihuela entre los siglos VII y XI», p. 83. Entre otras cosas, no puede concebirse que la transmisión se hubiera limitado a los arcaduces. Ver la réplica de H. Kirchner, «Indígenas y extranjeros», y el debate posterior en S. Gutiérrez Lloret, «¿Arqueología o reconstrucción?»; y H. Kirchner, «Indígenas y extranjeros, otra vez».

adecuadas a las condiciones particulares de las «microrregiones»[78]. Para seguir con el caso de las Baleares, no creo que el de «revolución» sea el término más adecuado para referirse a los cambios fundamentales en las prácticas agrarias que siguieron a las conquistas catalanas del XIII. Pero tales transformaciones, de gran alcance, son incuestionables[79]. Igualmente incuestionable es el hecho de que no fueron, por otra parte, resultados de modificaciones fluidas, de adopciones rápidamente acumuladas, sino de un proceso de alteración generalizada de la biota de las islas, incluida la población humana y, claro está, del orden social existente. La transformación radical del orden agrícola, la nueva jerarquía de soluciones técnicas desarrolladas, no puede disociarse ni de las gestiones «coloniales» de la población andalusí sometida, ni de los traslados de nuevos pobladores a las zonas conquistadas. Antes que en las islas, se hizo en Tortosa tras el 1148 y en Lleida un año más tarde. Después de las conquistas de Mallorca (1230) e Ibiza (1235), se hizo en Valencia (1238). Sin duda, las variaciones regionales principales tuvieron que ver con la mayor o menor cantidad y consistencia social de la población andalusí remanente. Así, a diferencia de Tortosa y de Valencia, en las islas, el papel de esta población «en la construcción de la nueva sociedad (fue) el mismo que el del ganado de labor con el que (fue) invariablemente inventariada», como ha dicho R. Soto[80]. El resultado final, con las variantes regionales, fue, sin embargo, el mismo: la irreversible modificación poblacional sobre la que se construyó el nuevo orden social instaurado tras las conquistas[81].

Por otra parte, creo que la incontestable difusión de las nuevas prácticas agrícolas introducidas en las Baleares a partir de principios del siglo X, y que ya habían sido previamente desarrolladas en el continente —lo que algunos autores han llamado «revolución verde»—, sólo puede ser razonablemente explicada teniendo en cuenta el peso decisivo de la emigración de campesinos en esta transmisión. Y lo mismo podría decirse de la difusión de estas nuevas prácticas en al-Andalus entre el VIII y el X. O esto, o el coloso omnipresente e infatigable de Wittfogel. Y con ello no insinúo, ni mucho menos, que las migraciones andalusíes y las posteriores a las conquistas del XIII fueran equiparables en lo referente a las causas, a la organización de los grupos migrantes o a la capacidad

[78] *The Corrupting Sea*, p. 263, *passim*. Th. F. GLICK ha incorporado las observaciones de Horden y Purcell a una reciente revisión de la agricultura andalusí en «Sistemes agrícoles islàmics de Xarq al-Andalus».

[79] Ver la bibliografía citada en nota 67. Sobre las selecciones principales y las nuevas orientaciones agrícolas tras las conquistas de Tortosa (1148) y de Valencia (1238), véase A. VIRGILI COLET, *La conquesta de Ṭurṭūša i la formació de la societat feudal*, pp. 220-223; y J. TORRÓ, *El naixement d'una colònia*, pp. 138-163.

[80] R. SOTO, «Fronteres i colònies medievals», p. 87. Sobre las gestiones «coloniales» de población indígena, especialmente destacables en el País Valenciano, y las sustituciones poblacionales, ver J. TORRÓ, «Jérusalem ou Valence», ID., «Fronteres i colònies medievals»; ID., «L'expansió feudal catalana»; H. KIRCHNER, «Una arqueologia colonial»; y J. TORRÓ, «Arqueologia de la Conquesta».

[81] Lo que, por ejemplo en la *Crónica Adefonsi Imperatoris*, fue formulado como la necesidad de limpiar la *spurcitia paganorum* de Coria, tras la conquista del 1142 (M. BARCELÓ, «La *spurcitia paganorum* que había en Coria»).

de decisión que estos grupos tuvieran sobre la salida y sobre el establecimiento en los lugares de llegada, por ejemplo. Lo que quiero decir es que, si bien la continua adaptación local en las prácticas agrarias «mediterráneas» postulada por P. Horden y N. Purcell es difícilmente cuestionable como tendencia general, no lo es menos que circunstancialmente se han registrado modificaciones más o menos súbitas y sustanciales en estas prácticas que, como en los casos a los que me he referido, pueden ser relacionados sin demasiados problemas con migraciones de campesinos, independientemente de las, sin duda, muy diferentes condiciones particulares de estas migraciones[82].

La homogeneidad a la que se refirió M. Barceló en 1995, pues, lejos de ser el resultado de una disciplina impuesta desde un centro autoritario, organizador de los establecimientos campesinos, puede ser explicada con menos problemas en otros términos. Tal como ya se ha dicho, a pesar de las variaciones métricas de los espacios irrigados andalusíes de las Baleares, especialmente acusadas en la isla de Mallorca, puede afirmarse con rotundidad que el grueso de la colonización iniciada en el siglo x generó unos sistemas de irrigación cuyos tamaños estaban mayoritariamente entre 1 y 2 ha, más o menos. La homogeneidad métrica resulta aún más destacable si se tienen en cuenta las dimensiones alcanzadas por algunos de estos antiguos espacios andalusíes entre los siglos XVIII y XX. Bastará citar, como ilustración de una pauta general, el caso de Buscastell, en Ibiza. Sobre una extensión original de 2,5 ha, vinculada a cuatro alquerías, un ilustrado mallorquín, Miquel Gaietà Soler, representante de la Corona española, impulsó, ahora sí, una ampliación que supuso la puesta en cultivo de casi 10 ha adicionales, entre finales del XVIII y principios del XIX. Este ejemplo, como tantos otros, muestra la relación bien documentada entre tamaños que tienden a ser incrementados, especializaciones crecientes, desposesiones campesinas, e intervenciones decisivas y organizadoras de poderes políticos modernos[83]. Esto ya se parece más al coloso omnipresente y ordenador de Wittfogel[84].

La referida homogeneidad de los espacios irrigados andalusíes contiene una implicación, en mi opinión, potentísima. Los constructores y gestores de tales zonas de cultivo no alteraron significativamente las dimensiones iniciales hasta la conquista del XIII. Creo que esta constatación ilustra una de las características más destacables y bien establecidas de los procesos migratorios pre-industriales: el papel determinante de los grupos pioneros. Tal como han señalado S. J. Fiedel y D. W. Anthony, la organización del espacio por los primeros inmigrados tendía a condicionar los desarrollos posteriores[85]. La ya comentada persistencia de las pautas métricas de los espacios irrigados andalusíes puede ser atribuida

[82] Un enunciado de estas diferencias en J. TORRÓ, «Jérusalem ou Valence», pp. 991-993.

[83] M. ARGEMÍ RELAT *et alii*, «Un sistema hidràulic compartit per diversos assentaments». Esta cuestión, con ejemplos isleños, ha sido tratada en F. RETAMERO, «Lo que el tamaño importa».

[84] Fuera de las islas, más recientemente sobre el reino de Murcia, G. LEMEUNIER, «Quelques leçons d'une hydro-histoire», pp. 141-142. Una observación en el mismo sentido en M. EL FAÏZ, *Les maîtres de l'eau*, p. 227.

[85] S. J. FIEDEL y D. W. ANTHONY, «Deerslayers, Pathfinders, and Icemen», pp. 150-151.

sin problemas mayores al mantenimiento, en términos generales y sin transformaciones sustanciales, de las dimensiones fijadas por los fundadores. Más aún. También ha sido bien establecido que la cercanía geográfica entre los lugares de salida y los de llegada comportaba habitualmente el hecho de que no hubiera diferencias sustanciales entre ambos medios, y que por lo tanto, no fuera necesaria una ampliación significativa del rango de los conocimientos técnicos requeridos para la colonización[86]. Me parece claro, en este caso, que las pautas identificadas en los asentamientos isleños, incluidos los tamaños iniciales y duraderos, fueron el resultado de experimentaciones exitosas llevadas a cabo en los lugares de salida, localmente adaptadas a las particularidades locales, pero que formaban un conjunto técnico compacto que no debió de requerir adiciones importantes. En este sentido, la colonización andalusí de las islas no fue una empresa de alto riesgo y representa, como ya advirtió M. Barceló, un corte cronológico que permite sostener que las experimentaciones y adiciones de conocimientos necesarios para el éxito de la colonización ya se habían llevado a cabo en la Península antes de principios del siglo x[87].

La migración permite explicar con muchos menos problemas que el Estado «omnipresente» la creación de espacios de cultivo en los que, al menos en el caso de los irrigados, se aplicó un conjunto nuevo de ingenios y de prácticas agrícolas. La atribución de la transmisión general de estos conocimientos y de la iniciativa de las colonizaciones agrarias exclusivamente a una élite, sea ésta militar o culta, difícilmente puede sustraerse de la presencia interventora, decisiva y masiva del poder «despótico», una imagen vieja y formalizada más modernamente por Wittfogel en *OD*, como hemos visto al principio de este artículo. Es posible que los cuestionamientos incontestables de esta obra, el hecho de que la pretendida validez universal de su hipótesis deba de ser severamente restringida, en el mejor de los casos, a situaciones particulares, o el descrédito que actualmente pueda suscitar el reconocimiento explícito de un poder «oriental», inhiban el reconocimiento franco de Wittfogel. Pero su larga sombra, inconfundible, aún se proyecta sobre ciertas caracterizaciones de la sociedad andalusí.

Lo que queda de Wittfogel

A pesar de haber sustraído al-Andalus del «despotismo» wittfogeliano, Glick no dejó de reconocer por ello la decisiva importancia de *OD*: la obra suscitó un debate internacional de gran alcance en el que estuvieron involucrados espe-

[86] M. Rockman, «Knowledge and Learning in the Archaeology of Colonization». Un ejemplo de diferencias técnicas mayores en una migración de larga distancia y sin retorno es el de los yemeníes Banū Ruʿayn. Su «memoria singular y persistente» no contenía la repetición mimética de soluciones técnicas conocidas. De otro modo nunca habrían colonizado con éxito un medio con un régimen pluvial mediterráneo, tan diferente al monzónico (M. Barceló, *Los Banū Ruʿayn*). Sobre la adaptaciones locales en la producción cerámica, H. Kirchner, *La ceràmica de Yābisa*, p. 113.

[87] M. Barceló, «De la congruencia y la homogeneidad de los espacios hidráulicos en al-Andalus», pp. 32 y 38. Sobre la organización y las fases del proceso migratorio, ver Id., «Immigration berbère et établissements paysans à Ibiza».

cialistas de diferentes disciplinas, y por otro lado, creó una base sobre la que discutir sobre los sistemas hidráulicos en diferentes zonas climáticas teniendo en cuenta, especialmente, las variables relaciones entre la irrigación, su organización y el poder político[88]. En el mismo sentido, Julian H. Steward reconoció tanto la contundencia del grosor empírico acumulado contra la validez universal de la hipótesis de Wittfogel, como la potencia de sus postulados en la compresión del «*development of any culture*», más allá de la estricta relación entre irrigación y poder[89]. De manera similar, Michael Mann afirmó que las críticas a Wittfogel habían puesto de relieve el «formidable catálogo de fracasos» contenido en su obra. Pese a ello, según el propio Mann, *OD* había representado el único intento sistemático y consistente de explicar la organización política de las primeras civilizaciones partiendo de la actividad productiva[90]. En el mismo sentido, M. Barceló ha considerado que el «despotismo oriental», aberrante como hipótesis general, contiene, sin embargo, el planteamiento de la existencia de poderes políticos que no pueden ser explicados «desde la perspectiva de la formación de los Estados europeos producidos por las variantes del feudalismo», de ahí la «vigencia perenne» del libro de Wittfogel[91]. La potencia de algunas de las cuestiones contenidas en *OD*, aun erróneas o ideológicamente tergiversadas, hace que la obra merezca atención, cincuenta años después.

En mi opinión, el libro de Wittfogel contiene al menos cuatro planteamientos principales que deberían de ser tenidos en cuenta y planteados explícitamente en la investigación sobre el poder y la agricultura en al-Andalus, de acuerdo con las observaciones anteriores y sin perjuicio de los cuestionamientos a los que repetidamente me he referido en estas páginas. El primero es que los fundamentos y el alcance del poder político no pueden ser adecuadamente comprendidos sin tener en cuenta las condiciones de los órdenes campesinos sobre los que se sustentó este poder. Wittfogel creyó que las dimensiones de la irrigación condujeron inevitablemente a la creación de un poder incrustado en la producción como fundador y organizador. El cuestionamiento de la particular relación entre agricultura y poder que postulara Wittfogel no implica que no existiera relación alguna entre ambos. Al contrario, esta vinculación es tan estrecha que el estudio de los asentamientos campesinos no puede ser reducido a una mera «historia de la agricultura de al-Andalus». No se pueden entender el contenido ni el alcance de los Estados andalusíes sin entender sobre qué fueron construidos. Y en la base siempre, inevitablemente, se encontraba la producción agraria.

[88] «Riego y tecnología hidráulica en la España islámica», p. 76. Más recientemente, *Paisajes de conquista*, p. 105.

[89] J. H. Steward, «Initiation of a Research Trend», p. 4.

[90] «*His is the only systematic, consistent attempt to account for the political structure of the first civilizations in terms of their economies*». De esta manera, Wittfogel situaba el Estado «redistribuidor» de K. Polanyi en la «esfera de la producción» (M. Mann, *The Sources of Social Power*, t. I, pp. 96-97).

[91] M. Barceló, «Sol puesto», p. 6.

La segunda cuestión que me parece oportuno destacar es inseparable de la primera. Se trata de precisar los procedimientos, el alcance espacial y la regularidad de la intervención del poder sobre las prácticas agrarias. Cualquier ejercicio en este sentido supondrá, inevitablemente, un esfuerzo por trazar los contornos variables de unos Estados literalmente presentados sin medida en términos wittfogelianos. Para empezar, debería de generarse un registro empírico más amplio que proporcionara pautas sobre la localización, los diseños y las dimensiones de los espacios agrícolas relacionados con el Estado: los huertos palatinos y aquellos campos en los que el poder logró en algún momento suscitar producciones especializadas. Hemos visto, páginas atrás, algunos ejemplos, pero sin duda la muestra es aún pequeña. Por otra parte, y muy principalmente, la consideración de la moneda, y en particular de los hallazgos numismáticos, es imprescindible para tomar las medidas de unos poderes cuya vigencia varió de manera acusada a lo largo de la historia de al-Andalus. No hay duda de la consolidación del Estado omeya en época califal, pero la extensión de esta autoridad tuvo medidas y fue reversible. El corpus de los hallazgos andalusíes está aún por acabar, pero algunos registros regionales coincidentes a grandes rasgos permiten ponderar el limitado alcance de la capacidad fiscal califal, comparada con la de época taifa y, sobre todo, con la almohade[92]. Uno no puede dejar de preguntarse entonces, tomando el registro numismático como referencia de la comparación, qué especie de monstruo descomunal debió de ser el Estado almohade en estas zonas, si ya durante el Califato estaban sometidas a una administración «omnipresente» que además podía «concebir» e «impulsar» colonizaciones agrícolas en el Segura, en los Filabres o la costa de Granada con un mismo ímpetu, tal como sostiene E. Manzano en la obra ya comentada[93]. A menos que se pretenda que no hay conexión alguna entre el registro numismático y la mayor o menor capacidad estatal de forzar el uso de la moneda, cosa que habría que explicar muy bien. Difícilmente se podrá tener una idea, ni siquiera aproximada, de los movedizos contornos de los Estados andalusíes sin un registro compacto y cartografiado de hallazgos que ponga en su lugar al poder político, que lo dote de proporciones, y que disipe de una vez por todas las nebulosas sombras de supuestos Estados compactos y colosales. Y si los hubo, también tuvieron medidas, y son éstas las que hay que encontrar y explicar.

El tercer aspecto que querría subrayar es el de la transmisión de prácticas agrícolas, inseparable de las dos cuestiones anteriormente enunciadas y que ya ha sido comentado en el capítulo anterior. Wittfogel se refirió a la «colosal erupción» del poder imperial árabe, al traslado y desarrollo de las maneras «orientalmente despóticas», y a la correspondiente adopción de una agricul-

[92] C. Doménech Belda, *Dinares, dirhames y feluses*; B. Moll, «Contribució a l'estudi de la circulació monetària a la Menorca musulmana» (1994 y 1996); F. Retamero, *Moneda i monedes àrabs a l'illa d'Eivissa*; Id., *La contínua il·lusió del moviment perpetu*, pp. 152-165. Un comentario sobre las similitudes de los registros del País Valenciano y de las Islas en Id., «El estado de la moneda en al-Andalus», p. 310.

[93] *Supra*, nota 61.

tura irrigada en la Península Ibérica, hasta entonces una sociedad «protofeudal» donde la irrigación había sido de «pequeña escala»[94]. Esta formulación contenía el planteamiento de la transmisión técnica a la que he aludido antes, inseparablemente relacionada con la calidad del poder político también creado de nuevo tras la conquista del 711. Como ha observado M. Barceló, se trató de una formulación «deficiente» que contenía, sin embargo, «las cuestiones centrales sobre las que construir la comprensión de al-Andalus»[95]. El postulado de Wittfogel implicaba forzosamente la hegemonía del poder en la transmisión, incrustado de manera decisiva en el orden técnico autoritariamente difundido. Las críticas pioneras de Th. Glick a la obra de Wittfogel, ya comentadas; el rastro documental y toponímico de la migración revelado inicialmente por P. Guichard; el primer planteamiento de la transferencia de plantas y de prácticas de cultivo ofrecido por A. M. Watson, y los conocimientos formulados por M. Barceló sobre los espacios irrigados y la migración, son, por orden cronológico y sin pretender subestimar otras aportaciones importantes, referentes ineludibles a la hora de consolidar una explicación de la transmisión técnica fuera del paradigma wittfogeliano[96]. Y para ello resultará decisiva la creación de un registro empírico que barra el paso de sombras colosales, sin medidas ni trazos nítidos. Creo que las pautas de los espacios agrícolas andalusíes de las Baleares, algunas de las cuales han sido comentadas anteriormente, constituyen el conjunto más compacto de conocimientos sobre la plasmación espacial de las nuevas prácticas agrícolas, sin perjuicio, por supuesto, de las importantes investigaciones llevadas a cabo en el País Valenciano y en Andalucía principalmente[97]. Prescindir de este registro en las discusiones sobre las relaciones entre el poder y la agricultura, situadas en el centro mismo de los conocimientos sobre al-Andalus, significa dejar las cosas como las encontró Wittfogel: el coloso «oriental» sólo puede encontrar acomodo si no existe o se soslaya el cuerpo empírico sobre las prácticas agrícolas andalusíes localmente reveladas.

Las tres dimensiones de interés principal para la historia de al-Andalus a las que me he referido hasta ahora remiten a una cuestión de mayor alcance que me limitaré a enunciar. Wittfogel se refirió a la «Reconquista» como un proceso encabezado por un tipo de «gobierno absolutista». La capacidad para imponerse sobre la nobleza, la Iglesia y las ciudades no comportó, sin embargo, una «orientalización» de este poder: la aristocracia pudo mantener sus posesiones, la Iglesia una «semi-autonomía» y la población su «orgullo y dignidad». En la base

[94] *OD*, p. 215.

[95] «Sol puesto», p. 8.

[96] Th. F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, pp. 4-5, *passim* y obras citadas anteriormente; A. M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*; P. Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica*; más recientemente, M. Barceló, *Los Banū Ru'ayn*.

[97] Por citar sólo algunos ejemplos recientes: E. Guinot, «L'Horta de València a la baixa Edat Mitjana»; J. Torró, «Terrasses irrigades a les muntanyes valencianes»; A. Malpica Cuello, «Arqueología hidráulica y poblamiento medieval en la Vega de Granada»; C. Trillo San José, *Una sociedad rural en el Mediterráneo occidental*; y P. Cressier (ed.), *La maîtrise de l'eau en al-Andalus*.

de este poder, fuerte pero no «oriental», se encontraban sobre todo los recursos obtenidos de la cría de ovejas, las cuales acabaron «comiéndose a la gente». Así, la irrigación, requeridora de trabajos intensivos y de densidades humanas altas, fue sustituida por una actividad principal «extensiva»[98]. Podía haber poderes fuertes, «absolutistas», según los calificó Wittfogel, pero sin agua que organizar masivamente no podía haber poderes «despóticos». A pesar de todas las deficiencias, Wittfogel volvió a plantear con este caso el problema central sobre el que continuamente giran sus postulados y que, de acuerdo con M. Barceló, es el que otorga vigencia a *OD*: la constatación de que existen diferencias fundamentales entre la manera de organizar el poder político en las sociedades que Wittfogel denominó «hidráulicas» y las feudales[99].

Las deficiencias en el vocabulario, en el planteamiento y en la explicación no anulan, en mi opinión, la potencia de tal enunciado. Lo que Wittfogel percibió en el caso de la Península Ibérica, de manera deformada, fueron las diferentes cualidades de los poderes generados en las sociedades del Norte peninsular y en al-Andalus. Tales diferencias, en consonancia con la lógica fundamental que ordena *OD*, sólo podían ser explicadas teniendo en cuenta las actividades productivas hegemónicas en cada una de estas sociedades. El error que, en mi opinión, distorsionó de entrada todo el desarrollo de estas diferencias fue establecer una relación mecánica y unívoca entre una actividad productiva —en este caso, el pastoreo y la agricultura irrigada, respectivamente— y la calidad del poder político asociado. La cuestión no es la actividad productiva en sí, sino cómo era organizada, quién decidía principalmente cómo se organizaba y hasta qué punto las opciones organizativas preveían cambios —y de qué calibre— en las soluciones iniciales (básicamente: selecciones de los lugares preferentes; dimensiones de los espacios agrarios; especies prioritarias; sentido, frecuencia y volumen de los intercambios; instrumental; calendario de trabajos, y formas de organización y de reproducción del trabajo). Wittfogel tuvo todo esto en cuenta, pero lo resolvió, como hemos visto, con una relación mecánica que ha sido desmentida como hipótesis general.

Para Wittfogel, no existía separación entre el orden agrícola hidráulico y el poder «despótico»; eran una sola construcción, una solución, a la vez de supervivencia y, sobre todo, de organización política, por la que optaron *(«choice»)* la mayor parte de las sociedades de fuera y del pasado pre-feudal de Europa. El propio cuestionamiento de esta asociación estructural inevitablemente sitúa en el centro de la discusión la distancia entre las condiciones de la producción de plantas y animales, y los órdenes políticos, en sociedades diferentes. Si la diferente capacidad interventora del poder sobre la producción en las sociedades pre-industriales debe de ser entendida como reflejo de dos modos de

[98] Vale la pena destacar la conexión explícita que estableció Wittfogel entre la especialización ganadera y las bajas densidades humanas que siguieron a las conquistas castellanas de al-Andalus, y la «gran reducción de la población de las Indias dedicada a la agricultura tras las conquistas de Méjico, Yucatán y Perú» (*OD*, pp. 216-219 y 218).

[99] *Supra*, nota 91.

producción distintos o, como propone John F. Haldon, como variantes de un único modo feudal/tributario en el que cabrían Roma, al-Andalus y los condados catalanes del XI, por ejemplo, me parece secundario en este momento[100]. Lo importante, en mi opinión, es que se reconozcan, describan y ponderen las diferentes y variables intervenciones de los poderes políticos sobre los procesos productivos. Y para ello, para empezar, hay que tener un buen conocimiento sobre éstos. Creo que los que ya se tienen sobre los espacios irrigados andalusíes, las pautas organizativas detectadas, imposibles de atribuir a un centro omnipresente y organizador, permiten saber con precisión hasta dónde *no* llegó la intervención del poder sobre las condiciones de la producción y poner patas arriba al Estado «oriental». La ajustada medida de esta intervención aún aparece más clara si se tiene en cuenta hasta dónde llegaron los poderes organizados en el antiguo al-Andalus tras las conquistas del XII y del XIII a las que me he referido anteriormente. Plantear los cambios introducidos a partir de estas conquistas en términos sólo o principalmente políticos, o institucionales —por no hablar de los religiosos—, es simplemente ceguera. Si se hubiera tratado de un mero cambio de autoridad política, si no hubieran existido diferencias fundamentales en las condiciones generales de la producción agraria entre el al-Andalus conquistado y la sociedad de los conquistadores, ¿por qué, entonces, la conquista no se limitó a un reemplazo gubernativo, a la instalación de una nueva élite directora que substituyera a la precedente y basta? ¿Por qué, pues, fue destruido al-Andalus?

Desde una perspectiva wittfogeliana, tal destrucción solo podría ser entendida como el corolario inevitable de la eliminación del Estado andalusí mediante la conquista. La incrustación del poder en las condiciones de la producción habría comportado lógicamente la aniquilación del orden agrícola preexistente, desprovisto del núcleo organizador, autoritario y vigilante. Paradójicamente, la adopción de esta perspectiva, formalmente fundamentada en las relaciones insoslayables entre poder y agricultura como ya hemos visto, conduce al final a una narración que no necesita de otros términos que no sean los de la historia política o militar para dotarse de coherencia expositiva. De todas las objeciones hechas a la obra de Wittfogel, creo que ésta es posiblemente la principal y la menos evidente. Las dimensiones del coloso «oriental» van más allá de su postulado tamaño y determinan finalmente las explicaciones sobre las derivas sociales. Como he dicho al principio de este artículo, Wittfogel no necesitaba la irrigación más que como solución narrativa desde la que iniciar su renovada caracterización del viejo «despotismo oriental». Por ello pudo sortear la inexis-

[100] C. WICKHAM, «The Uniqueness of the East», p. 72, donde propuso que la diferencia fundamental entre el modo de producción feudal y el tributario radicaba en la relativa lejanía del poder, en el segundo modo, de las condiciones de la producción. Ver, sin embargo, el cambio de opinión expresado en la nota adicional de este artículo, p. 75. Una formulación de la decisiva capacidad interventora de los poderes feudales en la producción en M. BARCELÓ, «Crear, disciplinar y dirigir el desorden», pp. 71-72. Sobre el modo tributario como abstracción universal de las sociedades peindustriales, véase J. F. HALDON, *The State and the Tributary Mode of Production*.

tencia de conocimientos contrastados sobre la irrigación en al-Andalus cuando escribió *OD*. Esta inexistencia no sólo era una cuestión menor, sino que, de hecho, como se ha visto más tarde, ha sido la condición propiciatoria de las tardías apariciones del «déspota» de dimensiones gigantescas. Y ésta, en mi opinión, es la proyección más silenciosa y oscura de la sombra de K. A. Wittfogel.

LA QUESTION « MOZARABE »

BILAN HISTORIOGRAPHIQUE ET NOUVELLES APPROCHES

Cyrille Aillet
Université Lumière - Lyon 2

Lorsque Francisco Javier Simonet exhuma les « mozarabes » du profond oubli qui les recouvrait, il contribua à compléter un pan méconnu de l'histoire médiévale de la péninsule Ibérique[1]. Mais surtout, il introduisit une question brûlante dans le débat enragé sur l'identité espagnole, dont les historiens du XIX^e^ siècle furent les grands promoteurs. En effet, la question « mozarabe » a alimenté des controverses d'autant plus passionnées que la masse d'informations disponible était maigre. En 1980, une première tentative de synthèse bibliographique sur le sujet mettait déjà en évidence une véritable surenchère historiographique[2].

Pourquoi alors reparler des « mozarabes » ? Pour deux raisons. La première est que les mises au point critiques des années 1990 se sont accompagnées de nouvelles découvertes, certaines encore inédites. La seconde est que les perspectives sur la question se sont élargies en intégrant de nouvelles approches et de nouvelles méthodes. Affirmer que toutes les zones d'ombre ont été dissipées serait inexact, mais certaines d'entre elles ont reculé.

Après avoir rappelé la place centrale de la question « mozarabe » dans l'historiographie espagnole, nous insisterons sur les renouvellements des quinze dernières années en essayant d'en tirer de nouvelles pistes de recherche.

La question « mozarabe » et le débat sur l'identité espagnole

La question « mozarabe » offre une illustration éloquente du partage épistémologique et idéologique qui traditionnellement opposait les latinistes aux arabisants. Cette scission n'a pas favorisé une appréhension d'ensemble du christianisme en al-Andalus. Cependant, les deux camps possédaient un diagnostic commun : l'irrémédiable processus de déclin du christianisme autochtone après le IX^e^ siècle.

Pour les occidentalistes, il était lié à la disparition de la littérature latine après la vague des écrits martyriaux du milieu du siècle. Quant aux arabisants, la fré-

[1] F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes en España.*

[2] Á. Cortabarria Beitia, « Les études mozarabes en Espagne ».

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*, Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 295-323.

quentation des textes arabes les avait convaincus de la rareté des informations consacrées aux chrétiens locaux. Selon eux, cette minorité n'aurait joué qu'un rôle insignifiant dans la société et la culture d'al-Andalus. Les rares textes arabes des chrétiens d'al-Andalus ne semblaient d'ailleurs souffrir aucune comparaison avec le vaste patrimoine littéraire des chrétiens d'Orient. L'image d'une communauté fossile, étrangère au changement, jouissait donc d'un certain consensus.

La divergence portait donc sur la façon d'interpréter ce processus de déclin, qui semblait mettre l'élément chrétien en marge de l'histoire d'al-Andalus. Pour les uns, cette marginalité suffisait à disqualifier la pertinence historique du problème « mozarabe ». Pour Simonet et ses disciples, elle était justement le signe que l'identité « espagnole » ne s'était jamais fondue dans le modèle oriental. Des marges, on revenait alors au cœur même de « l'être historique espagnol » : à savoir sa résistance à tout ce qui lui était extérieur.

Comment cette idée fit-elle son chemin dans l'historiographie espagnole ? Pour le savoir, il faut remonter aux origines médiévales de la question « mozarabe » et en suivre l'évolution jusqu'au XX^e^ siècle.

a) Le statut des « mozarabes » dans l'historiographie médiévale

La première occurrence du vocable « mozarabe » date de 1024[3]. Toutefois, le terme ne se diffusa dans l'historiographie qu'au cours des XII^e^-XIII^e^ siècles. Jusque-là, les chrétiens d'al-Andalus étaient uniquement qualifiés d'*hispani*, terme le plus souvent réservé aux habitants de la partie islamique de la Péninsule, principalement chrétiens. Le souci de distinction s'imposa donc au moment même où la coexistence de ces populations avec l'islam était rompue, par l'expulsion ou le départ d'une partie d'entre elles vers le Nord chrétien, notamment Tolède. Avant cela, il n'y avait jamais eu de mots pour décrire, dans les sources chrétiennes du Nord, le contact entre christianisme et islam. En tant que problème historique, les « mozarabes » sont donc une création de l'époque de la Reconquête.

Les considérations juridiques qui donnèrent aux « mozarabes » de Tolède un statut équivalent à celui des autres « nations » de la ville (juifs, musulmans, *Francos*) contribuèrent à renforcer la distinction. Distinction linguistique et culturelle, certes, mais tel n'est pas l'élément primordial relevé par les sources. La communauté « mozarabe » se définit avant tout par sa fidélité au rite « tolédan » — comme l'appelleront les prélats réformateurs — c'est-à-dire à la liturgie hispanique pré-grégorienne[4].

Les rares chroniqueurs qui s'interrogèrent sur cette étrange population rendirent des avis différents. Orderic Vital (1075-1142), racontant l'expédition qui mena Alphonse le Batailleur jusqu'aux environs de Grenade en 1125-1126, affirme que le souverain ramena avec lui une dizaine de milliers de chrétiens

[3] J. M. Ruiz Asencio (éd.), *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t. III, pp. 399-400.

[4] P. Chalmeta Gendrón, article « Mozarabe » ; et D. Urvoy, « Les aspects symboliques du vocable "mozarabe" ».

d'Andalousie. Ces chrétiens, « soumis aux infidèles » *(subiectio infidelium)*, n'aspiraient qu'à émigrer vers le Nord pour se placer sous la protection du roi. Cette interprétation — captivité, exode et libération — apparaissait déjà dans les chartes du haut Moyen Âge qui, dans les royaumes du Nord, attribuaient la fondation de monastères ou la restauration d'évêchés à des *Hispani*. Cependant, un argument nouveau apparaît : isolés « parmi les gentils » *(inter gentiles)* et privés de l'enseignement des « docteurs » de la foi venus de Gaule et de Rome, ces chrétiens n'ont pu, malgré toute leur sincérité, sauvegarder la pureté de leur doctrine. Le récit d'Orderic Vital est directement puisé dans la dialectique de la Réforme grégorienne en péninsule Ibérique[5].

La *Vie de saint Théoton*, prieur de Santa Cruz de Coimbra, présente un récit parallèle, écrit après 1173 : une expédition du roi Affonso Enriques le mène dans les années 1140 en pays musulman, où se trouvent des chrétiens vivant « en captivité, sous la domination des païens » *(sub ditione paganorum detentos)*. Mais cette fois-ci le souverain ne semble pas faire de différence entre cette minorité et le reste de la population musulmane, puisqu'il les ramène tous les fers aux pieds. Le prieur juge au contraire que l'observation du « rite chrétien » suffit à faire de ces individus des « frères » de religion.

Jacques de Vitry (*ca.* 1170-1240) partage le même avis sur les « chrétiens qui habitent en Afrique et en Espagne parmi les Sarrasins » : à part leur façon de rompre le pain de l'Eucharistie en sept ou neuf parties au lieu de quatre, les « mozarabes » suivent en tout point « l'Église de Rome ». Il estime même que leur usage de la langue latine, en particulier pour la lecture des Écritures, les range parmi les « Latins ». Tel n'est pas le cas, selon lui, des chrétiens « syriens », contaminés par les Sarrasins « entre lesquels ils sont nourris », ni des Nestoriens, considérés comme de véritables hérétiques[6].

Rodrigo Ximénez de Rada, archevêque de Tolède entre 1170 et 1247, était sans doute le mieux informé de tous ces narrateurs. Les quelques lignes qu'il consacre aux « mozarabes » dans son *Historia de rebus Hispanie* ont influencé les historiens postérieurs jusqu'à nos jours[7]. Pedro Chalmeta, dans son article de l'*Encyclopédie de l'Islam*, emprunte ainsi au prélat l'étymologie latine du mot « mozarabe » *(mixti Arabes)*[8]. Or il s'agit d'une étymologie isolée, qui n'apparaît que sous la plume de Ximénez de Rada, dont le goût pour la recomposition d'étymologies, à la manière d'Isidore de Séville, est manifeste. Absent du vocabulaire arabe décrivant les chrétiens d'al-Andalus, ce terme n'en est pas moins attesté dans la langue arabe : al-Ṭabarī et al-Balāḏurī l'emploient d'ailleurs à propos des Ghassānides, tribu arabe chrétienne de la Ǧāhiliyya[9]. Comment ce mot

[5] Orderic Vital, *Historia ecclesiastica*, éd. et trad. M. Chibnall, pp. 404-407.

[6] Jacques de Vitry, *Historia orientalis*, trad. Cl. Buridant, p. 127.

[7] R. Ximénez de Rada, *Historia de rebus Hispaniæ*, trad. J. Fernández Valverde, pp. 150-153 ; *Historia de los hechos de España*, éd. J. Fernández Valverde, pp. 106-109.

[8] P. Chalmeta Gendrón, article « Mozarabe ».

[9] Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, pp. 184 et 223-224 ; et Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. M. J. de Goeje, t. V, p. 2347.

fut-il importé dans le lexique léonais ? Les éléments de la chaîne de transmission nous manquent, mais l'on peut remarquer à cet égard qu'il en est de même pour le vocable « mudéjar », dont la trace dans les sources arabes est tardive par rapport à l'existence du groupe ainsi désigné. Quant au sens péjoratif que revêtirait le terme « mozarabe[10] », on ne le relève que chez Ximénez de Rada : ailleurs, le mot sert tout simplement à caractériser un groupe. D'ailleurs, le fait qu'il ait été adopté comme un nom de famille ou un surnom par des chrétiens issus des territoires musulmans et installés à Saragosse, Huesca, Coimbra ou Tolède montre bien qu'il constituait avant tout une marque de reconnaissance et de distinction.

Ximénez de Rada écrivit une histoire de la Péninsule vue à travers le prisme de la monarchie castillo-léonaise, érigée en acteur principal du destin de l'*Hispania* après l'invasion arabe. Une histoire qui était donc dissociée de celle des « mozarabes », dont l'existence se confondait selon lui avec celle des Arabes. L'exaltation de la mission de « reconquête » assumée par les rois d'Oviedo et leurs successeurs imposait que l'on passe sous silence les détails concernant la cœxistence, pendant quatre siècles, d'une partie du christianisme ibérique avec l'islam. Plus que d'une *damnatio memoriæ*, les « mozarabes » ont donc été victimes d'un oubli orchestré. De leur existence, la seule image qui présentât un intérêt historique pour les chroniqueurs du Nord était celle d'une minorité isolée et opprimée, sauvée du joug sarrasin par la fuite vers le Nord.

Oscillant entre exclusion et intégration, le discours sur les « mozarabes » aux XII^e^-XIII^e^ siècles met donc en jeu leur rôle dans l'histoire de la Péninsule et l'influence du contact avec l'islam sur leurs croyances et usages.

b) Vieux-Chrétiens ou « métis » ? (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)

À partir du XV^e^ siècle, une mémoire lignagère préserva encore de l'oubli des généalogies « mozarabes », dont l'exactitude historique paraît cependant difficilement vérifiable. De nos jours encore, quelques notables tolédans se réclament de cette origine qui offre la garantie symbolique d'être un « vieux chrétien » enraciné dans la Castille profonde.

Selon Richard Hitchcock, la littérature du Siècle d'or ne l'entendait pourtant pas ainsi puisque certains auteurs tenaient les « mozarabes » pour des chrétiens suspects d'hérésie, voire des « métis » dont le sang s'était mêlé à celui des Arabes. En 1505, dans son *Vocabulista aravigo en letra castellana*, Pedro de Alcalá assimila même le terme *muztaarabí* (« mozarabe ») au castillan *aravigo* (« arabe »), ce qui contrevenait totalement à l'image que voulaient se donner les familles mozarabes de Tolède[11]. Progressivement toutefois, le souvenir des liens entre mozarabisme et culture arabe disparut tout à fait. En effet, seule l'assistance aux messes de rite « mozarabe » déterminait l'appartenance à cette communauté. Or cette liturgie, restaurée par le cardinal Cisneros en 1508, était alors le symbole d'une tradition purement hispanique.

[10] P. Chalmeta Gendrón, article « Mozarabe ».

[11] R. Hitchcock., « La imagen literaria de los mozárabes en el Siglo de Oro ».

Les historiens des XVI^e^-XVIII^e^ siècles préférèrent employer le terme général de « chrétiens » plutôt que celui de « mozarabes », écartant ainsi tout lien entre christianisme et culture arabe. Le Siècle d'or redécouvrit aussi l'exemple édifiant des martyrs de Cordoue grâce à la première édition des œuvres d'Euloge, réalisée par Ambrosio de Morales (1513-1591) en 1574[12]. Continuité et résistance devinrent les maîtres mots de l'histoire ecclésiastique du christianisme sous domination arabe.

À partir de 1747, l'immense entreprise de l'*España sagrada* se donna pour but de retracer l'histoire de tous les évêchés de la Péninsule, de l'Antiquité au Moyen Âge. Enrique Flórez (1701-1773) et ses successeurs[13] effectuèrent un premier tri parmi les nombreuses légendes locales qui tentaient d'établir une continuité sans rupture entre l'époque wisigothique et la Reconquête. Bernardo de Brito (1569-1617), chroniqueur général de l'ordre cistercien pour le Portugal, est un parfait exemple de ce processus de falsification locale. Les siècles de domination arabe lui fournirent l'occasion de fabriquer de fausses chartes qui apportaient les preuves non seulement de l'ancienneté des monastères qu'il décrivait, mais aussi de leur maintien ininterrompu au cours des siècles. Il y exaltait la résistance de martyrs inventés de toutes pièces, qui auraient sacrifié leur vie en luttant contre l'islam[14]. L'*España sagrada* répudia certains de ces témoignages frauduleux, sans rompre toutefois avec la vision traditionnelle. L'islam y était vu comme une usurpation temporaire de l'identité espagnole, identifiée au seul catholicisme. À l'islam persécuteur du christianisme s'opposait la croisade salvatrice venue du Nord. Le « berceau de l'histoire nationale » se situait toujours à Covadonga[15].

c) En marge de l'histoire libérale des minorités (XVIII^e^-XIX^e^ siècles)

Dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, l'Europe des Lumières inversa cette rhétorique en valorisant au contraire le souvenir de la présence arabe en Espagne[16]. Le *leitmotiv* de la « tolérance » arabe, martelé par l'école historique française[17] puis par José Antonio Conde (1765-1820)[18], servit de contrepoint à l'Espagne de l'Inquisition. Selon cette théorie, l'Espagne aurait sombré dans le fanatisme et l'obscurantisme dès le Moyen Âge. Les racines du mal espagnol résideraient dans le refus multiséculaire d'accepter la diversité de pensée et de croyance sur le sol national, refus concrétisé par l'expulsion brutale des musulmans et des juifs.

[12] A. de Morales (éd.), *Divi Eulogii cordubensis.*

[13] P. Henriet, « La dignité de la religion chrétienne et de la nation hispanique ».

[14] B. de Brito, *Monarchia lusytana.*

[15] G. Martinez-Gros, « L'historiographie des minorités », p. 71.

[16] J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* ; et M. Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX.*

[17] Notamment D.-D. Cardonne (1720-1783), ver *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des Arabes.*

[18] J. A. Conde, *Historia de la dominación de los árabes en España.* Il faut préciser que l'ouvrage parut pour la première fois en 1820-1821, mais sa gestation s'étendit sur toute la fin du XVIII^e^ siècle, à cheval entre les Lumières et le romantisme.

L'unité, réalisée au mépris des libertés humaines, aurait contribué en apparence à édifier la puissance de l'Espagne, mais elle aurait également affaibli l'économie rurale et urbaine, tributaire des connaissances techniques de ces minorités. Enfin, elle aurait surtout instauré, selon Conde, la dictature de l'Inquisition.

L'intérêt des Lumières pour les groupes persécutés permit ainsi l'émergence d'une histoire des minorités en péninsule Ibérique. Mais la vision libérale excluait toutefois la question des populations chrétiennes de l'Espagne musulmane (al-Andalus). Celles-ci appartenaient en effet au camp adverse, celui de l'Église catholique et conservatrice qui exaltait la résistance et la lutte contre l'islam. José Antonio Conde ne leur accordait pas une seule ligne. En 1846, le comte Albert de Circourt répara ce silence en leur réservant un chapitre de son ouvrage. Mais le Français obéissait toujours à l'esprit des Lumières puisqu'il dénonçait le fanatisme des martyrs de Cordoue et insistait sur le refus obstiné de cette communauté, endoctrinée par un clergé conservateur, d'accepter une civilisation pourtant supérieure[19]. Reinhardt Dozy (1820-1883), qui réserva un chapitre de son *Histoire des musulmans d'Espagne* aux « chrétiens » et aux « renégats », considérait lui aussi Euloge et ses compagnons comme des doctrinaires illuminés et rétrogrades, hostiles à tout progrès[20].

d) Arabes, Berbères, « indigènes » : les trois ethnies et « l'identité andalouse »

L'école historique espagnole fut très longtemps réticente à admettre la domination de la Péninsule par les Arabes, car l'idéologie de l'époque coloniale associait très souvent l'arabité à un modèle qu'elle tenait alors pour anarchique — la bédouinité tribale — et à une civilisation qu'elle jugeait déclinante. La présence arabe était donc tenue pour éphémère et superficielle : elle n'avait pas atteint les strates profondes d'une identité hispanique pensée comme immuable, et n'avait représenté qu'une parenthèse dans l'histoire espagnole. Dans leur enquête sur le passé arabe de la Péninsule, les orientalistes espagnols détournèrent cet écueil en décrétant que l'« Espagne musulmane[21] » avait représenté l'apogée de l'Islam, et donc un Islam à part. José Antonio Conde déclarait ainsi, de manière péremptoire :

> Il est bien connu qu'après l'expulsion d'Espagne, la littérature des Arabes tomba en déchéance, jusqu'à ce qu'ils devinssent aussi ignorants en Afrique qu'en Orient[22].

Ainsi les envahisseurs étaient-ils naturalisés, acclimatés au sol espagnol après avoir été déracinés de leur terreau oriental. Arabes, ils devenaient « Andalous »,

[19] A. Circourt, *Histoire des mores, mudéjares et des morisques.*

[20] R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne.*

[21] Cette expression pose d'une part le problème d'une identification entre la nation espagnole telle qu'elle s'est forgée à l'époque moderne et *al-Andalus*. D'autre part, elle centre l'identification sur la seule Espagne, en oubliant la composante portugaise.

[22] J. A. Conde, *Historia de la dominación de los árabes en España*, p. VI.

c'est-à-dire quelque peu « Espagnols ». Imprégné par l'idéal des Lumières, Conde concevait la « nation » comme une construction politique pluraliste, un ensemble de peuples divers réunis par l'autorité d'un État central.

Son successeur, Reinhardt Dozy, mit au contraire l'accent sur les phénomènes de métissage, d'alliances matrimoniales, de brassage ethnique[23]. Il estimait en effet que la résistance de l'élément « espagnol » aux Arabes n'avait été qu'une étape transitoire. Les affrontements du IXe siècle prenaient chez lui la tournure d'une lutte entre deux classes et deux races, une aristocratie arabe minoritaire et la masse du peuple « espagnol ». Les « Espagnols », restés chrétiens ou déjà convertis à l'islam, ne s'étaient ralliés que parce que le califat omeyyade leur offrait une nouvelle identité nationale, qui les intégrait tout en secouant les privilèges de l'élite arabe. Ainsi s'accomplit au Xe siècle la « fusion des races » qui donna naissance au peuple « andalou », et permit l'assimilation des différences ethniques et religieuses dans une identité nationale unifiée.

Certains historiens espagnols poussèrent beaucoup plus loin la thèse nationaliste, celle de l'hispanité *essentielle* de la civilisation née sur les décombres du royaume de Tolède[24]. Ils détachèrent encore plus nettement l'Islam « espagnol » de l'Islam oriental, au point d'aborder al-Andalus comme une histoire et une société purement occidentales et purement espagnoles[25]. Ceux-là nièrent donc la possibilité d'une réelle « arabisation » de la Péninsule. Ainsi Julián Ribera (1858-1934) tenta de démontrer la permanence des structures, des techniques, de la langue et de la culture de l'Espagne wisigothique en plein cœur de l'Espagne musulmane[26]. L'Islam n'était qu'un masque, comme l'affirmait aussi Miguel Asín Palacios (1871-1944) :

> Par dessous la surface postiche et artificielle de la nouvelle religion, circulaient les instincts, les tendances, les aptitudes ethniques d'un peuple qui, avant de se soumettre à l'islam, avait pensé et ressenti d'autres dogmes, similaires dans le fond, mais dont le contenu émotionnel et l'amplitude philosophique étaient plus riches[27].

Dans l'après-guerre, Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984) porta à son zénith la thèse de la continuité de l'identité hispanique[28]. Supposant que les Arabes ne représentaient qu'une infime minorité de la population totale, il

[23] G. Martinez-Gros « Arabe, Espagnol, Andalou ».

[24] Pour une analyse critique de ces débats, voir P. Guichard, *Structures sociale « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, pp. 9-14 ; et G. Martinez-Gros, « Comment écrire l'histoire de l'Andalus ? ».

[25] C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, t. I, p. 189 : il y distingue *lo islámico oriental y lo islámico español.*

[26] J. Ribera y Tarrago, *Disertaciones y opúsculos.*

[27] M. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela*, p. 38, cité par G. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, note 108, p. 306.

[28] C. Sánchez Albornoz, « El Islam de España y el Occidente », t. I, pp. 149-308 ; et « Espagne préislamique et Espagne musulmane », pp. 295-338. Voir aussi G. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, pp. 64-66.

surévalua à l'inverse le poids des autochtones, appelés une fois de plus « Espagnols ». Le peuple vaincu avait en quelque sorte absorbé l'envahisseur, comme il avait réussi à le faire par le passé avec les Phéniciens, les Grecs, les Romains, les Byzantins et les Wisigoths. Acculturation à rebours qui aurait fait couler le « sang espagnol » dans les veines du peuple « andalou ». Sous la couleur de l'islam, une même identité hispanique aurait donc poursuivi son existence, traversant impassiblement les vicissitudes de l'histoire. Cette identité était pensée comme fondamentalement occidentale, voire catholique, ce qui explique le rôle central dévolu au christianisme, y compris en territoire islamique.

e) Simonet et sa postérité : une fossilisation de l'identité nationale

L'insistance sur la diversité des populations et des croyances dans l'Espagne médiévale, l'attention portée par conséquent aux minorités constituèrent l'un des axiomes de l'école historique libérale. Le thème mozarabe se détachait progressivement, mais ne constituait jamais qu'un élément secondaire de l'analyse. Francisco Javier Simonet (1829-1897) fut le premier à s'en emparer magistralement, au point de déplacer le problème « mozarabe » des marges de l'histoire d'al-Andalus vers son centre. Répondant au départ à un concours de la *Real Academia de la Historia*, son mémoire sur les mozarabes l'emporta en 1867. Mais à peine révélé aux académiciens, il fut jeté aux oubliettes car il entrait violemment en conflit avec les théories libérales de Pascual de Gayangos (1809-1897)[29]. Seule la mort des deux hommes permit la publication posthume de cette monumentale *Histoire des mozarabes en Espagne*, trente ans plus tard. Cette relégation hors du monde académique madrilène provenait des positions de Simonet, défenseur d'un catholicisme des plus conservateurs, comme l'annonçaient les premières lignes de son prologue :

> Notre but est d'écrire l'histoire de ces Espagnols qui, subjugués par les Maures *(la morisma)* mais non sans obtenir d'honnêtes pactes et traités, conservèrent constamment, pendant plusieurs siècles, la religion, l'esprit national et la culture de l'ancienne Espagne romano-wisigothique et chrétienne, affrontèrent avec intégrité bien des épreuves, des persécutions et des drames, gagnèrent les plus nobles des lauriers et des palmes réservés aux héros, aux docteurs [de la foi] et aux martyrs et contribuèrent par leur collaboration et leur savoir à la restauration et aux progrès de la nouvelle Espagne, donnant leur nom au si vénérable et si ancien rite gothique, hispanique et mozarabe[30].

Simonet était l'héritier de l'école de pensée qui considérait l'invasion arabe comme une parenthèse dans l'existence continue de l'essence espagnole. Celle-ci était perçue comme un bloc immuable unissant étroitement un sol (la Péninsule), une race (« espagnole »), une langue (latine) et une religion (catho-

[29] G. Martinez-Gros, « L'historiographie des minorités », pp. 69-70.

[30] F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes en España*, t. I, p. VII.

lique). Les *muwalladūn* restaient des « Espagnols » dont l'identité « nationale » survivait, dissimulée sous le masque de l'islam. Même arabisée, la population « indigène » conservait intacte sa culture, absolument préservée de toute contamination par l'Islam. Les mozarabes étaient donc une communauté fossile, symbole d'une opposition acharnée du peuple espagnol à toute invasion étrangère, à tout changement imposé à son identité profonde. Simonet eut toutefois l'audace de rompre avec le mythe national de la *Reconquista*. Pour lui en effet, les véritables héros de la lutte contre l'islam avaient été les martyrs de Cordoue, qui incarnaient une résistance populaire. Ils étaient de « vrais Espagnols, fidèles à leur religion et à leur patrie », des résistants de l'intérieur. Leur martyre avait forgé dans le sang l'identité nationale.

La postérité de Simonet fut tout à fait considérable : jusqu'à l'époque de Claudio Sánchez Albornoz, voire même jusqu'à nos jours, les mozarabes ont illustré la thèse de la continuité immuable de l'identité espagnole. Isidro de las Cagigas (1891-1955), qui leur dédia la première partie de son étude sur les « minorités ethnico-religieuses du Moyen-Âge espagnol », ne fit que revenir sur les traces de son prédécesseur. Pour lui le « problème mozarabe » permettait avant tout de réfléchir à la « concrétion de la nationalité espagnole », construite dans la lutte contre l'islam. Les conflits du IX^e^ siècle étaient considérés comme un soulèvement des « Espagnols », mus par des « inquiétudes biologico-sociales », contre les « groupes ethniques » sémitiques et africains[31]. La race remplaçait le peuple.

f) Les transmetteurs de la culture arabe à l'Occident chrétien ?

Simonet eut une autre lignée d'héritiers, plus féconde. Manuel Gómez-Moreno (1870-1970) en fit partie, et il donna aux études mozarabes une nouvelle impulsion. Il élargit en effet l'emploi du terme « mozarabe » à tout ce qui, dans la production artistique hispano-chrétienne des IX^e^-XI^e^ siècles, semblait relever d'une influence des arts de l'Islam[32]. De son temps on ne distinguait que trois cycles artistiques : wisigothique, asturien et islamique. Or, Manuel Gómez-Moreno repéra dans l'art chrétien du haut Moyen-Âge des emprunts aux techniques artistiques du califat cordouan, discrètement assimilées au langage symbolique du christianisme et au répertoire artistique tardo-antique. Il attribua aux mozarabes un rôle de transmetteurs de ce savoir-faire. En effet, l'art « mozarabe » se serait diffusé dans le Nord grâce à l'émigration des chrétiens méridionaux et à leur contribution au repeuplement des zones frontalières. À la différence de Simonet, l'accent était désormais mis sur l'acculturation des chrétiens d'al-Andalus. Au lieu d'être une communauté fossilisée, les mozarabes devenaient les vecteurs de l'innovation technique, les représentants d'une culture chrétienne rénovée au contact de l'Islam.

[31] I. de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, t. I, pp. 7-11.

[32] M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes, arte español de los siglos IX al XI*. Prenant la suite de cet ouvrage J. Fontaine, *L'art préroman hispanique*, t. II : *L'art mozarabe*.

Comme le précise Mikel de Epalza, l'art « mozarabe » n'a pourtant qu'un rapport indirect avec la population chrétienne d'al-Andalus, car rien ne prouve qu'il soit né dans ce milieu avant de s'exporter vers le Nord de la Péninsule. En effet :

> Des artistes de diverses origines religieuses ont pu le réaliser, artistes qui n'étaient pas nécessairement mozarabes originaires de terres islamiques. Il s'agit d'un art « arabisé » de la société chrétienne, comme le sera l'art mudéjar à l'époque du gothique[33].

Manuel Gómez-Moreno a donc identifié l'empreinte islamique à un seul groupe, alors qu'elle relevait probablement d'un faisceau d'influences plus large. Par contre, il contribua à une réflexion sur les rapports entre le Nord de la Péninsule et al-Andalus en détachant une situation « mozarabe » caractérisée par l'assimilation d'aspects sélectifs de la culture islamique d'al-Andalus.

Par la suite, le vocable « mozarabe » s'est appliqué à un champ extrêmement large, au point de recouvrir tout ce qui relevait d'une influence, réelle ou supposée, de la culture arabo-musulmane sur les sociétés chrétiennes de la Péninsule. Il s'est ainsi appliqué au domaine de l'enluminure du haut Moyen Âge[34], voire aux techniques d'écriture et de composition du manuscrit en écriture « wisigothique » à la même période[35]. Il a aussi permis d'identifier des populations dont on ne parvenait pas à préciser l'origine ethnique car, indéniablement chrétiennes, elles se démarquaient par l'usage d'une onomastique partiellement arabisée. D'où venaient ces *Aiub* (Ayyūb), *Amar* (ʿAmmār), *Zuleman* (Sulaymān), *Dulcidio iben Almundar* (Dulcidio Ibn al-Munḏar) qui apparaissaient dans les cartulaires du León, de Coimbra ou de la vallée du Duero ? Musulmans convertis, populations frontalières, ou bien « mozarabes » installés sur ces terres par les souverains du Nord ? Cette question suscita de nombreuses études régionales sur le thème de l'onomastique « mozarabe » dans les années 1980 et 1990[36]. L'interprétation de ce phénomène d'acculturation repose sur la compréhension des logiques de peuplement et de repeuplement des espaces concernés. Or, il ne semble pas que l'implantation de populations chrétiennes venues d'al-Andalus — des « mozarabes » au sens où l'entendait Simonet — explique à elle seule cette situation linguistique[37]. Carlos Estepa Díaz, dans son étude des « structures sociales de la ville de León » évoquait même une situation de « mozarabisa-

[33] M. de Epalza, « Les mozarabes. État de la question », p. 45.

[34] M. Mentré, *La peinture mozarabe*.

[35] L'écriture dite « wisigothique » fut remplacée par l'écriture caroline, dont l'introduction fut précoce dans la *Marca hispanica* (IXe siècle), mais beaucoup plus tardive dans le reste de la Péninsule (XIe-XIIe siècles). Les meilleurs essais de classification des *scriptoria* du haut Moyen-Âge espagnol sont ceux de M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del Sur de la Península* ; et A. Millares Carlo, *Corpus de códices visigóticos*, éd. M. C. Díaz y Díaz *et alii*.

[36] Pour une première synthèse de la question, voir V. Aguilar Sebastián et F. Rodríguez Mediano, « Antroponimía de origen árabe en la documentación leonesa » ; V. Aguilar Sebastián, « Onomástica de origen árabe en el reino de León » ; et F. Rodríguez Mediano, « Acerca de la población arabizada del Reino de León ».

[37] E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*.

tion générale[38] » de la ville aux x^e^-xi^e^ siècles. Il entendait ainsi souligner que la situation d'interférence culturelle que l'on constatait à León était beaucoup trop large et diffuse pour qu'on puisse l'attribuer à la seule influence d'une minorité d'immigrés venus du Sud.

g) Une minorité « évanescente[39] » :
la mise au point critique des années 1980-1990

Dans une importante série d'articles publiés à partir des années 1980, Mikel de Epalza critique les imprécisions dans l'usage du terme « mozarabe » et tente de délimiter plus précisément les frontières du groupe socio-religieux ainsi nommé. Il commence par réfuter l'assimilation des *muwallad*-s aux mozarabes, thèse défendue par Francisco Javier Simonet sur la base d'une origine « espagnole » commune. Pour Epalza, la conversion n'efface pas immédiatement l'identité culturelle de la personne, mais elle entraîne un changement de statut juridique. Or l'appartenance religieuse au Moyen-Âge est avant tout l'appartenance à une loi, reconnue par un statut. Il faut donc dissocier nettement les mozarabes des *muwallad*-s, même si ces derniers partagent encore des référents culturels avec leur ancien milieu. Il convient aussi d'exclure les « néo-mozarabes », expression désignant chez Epalza les groupes de chrétiens présents *temporairement* en territoire islamique mais sans bénéficier de la *ḏimma* : voyageurs, soldats, marchands, prisonniers… Enfin, les populations chrétiennes qui, dans les royaumes du Nord, présentaient des signes d'arabisation n'étaient pas toutes originaires d'al-Andalus. Il pouvait s'agir, selon Epalza, de « nouveaux-mozarabes », c'est-à-dire de « chrétiens d'origine musulmane » qui avaient conservé l'usage de l'arabe tout en adhérant à la culture et à la religion dominantes[40].

Cette classification évite l'amalgame commis par Simonet, pour qui toutes les populations qui n'étaient ni arabes ni berbères devaient être forcément considérées comme « espagnoles », étant chrétiennes ou bien — sous le masque de l'islam — cryptochrétiennes. Elle présente aussi le mérite d'insister sur la diversité interne du christianisme ibérique. Les chrétiens qui continuèrent à séjourner en al-Andalus jusqu'à l'époque nasride[41] ne peuvent pas être considérés au même titre que les populations chrétiennes autochtones, qui disparurent au xii^e^ siècle. En effet, ils ne disposaient pas des avantages du statut de *ḏimmī*-s : ils étaient donc placés dans une situation de pièces rapportées, ou de « chrétiens importés » pour les besoins des sociétés islamiques[42].

[38] C. Estepa Díaz (dir.), *Estructura social de la ciudad de León*, p. 157.

[39] P. Guichard, « Les mozarabes de Valence et d'al-Andalus ».

[40] M. de Epalza, « La islamización de al-Andalus » ; Id., « Les mozarabes. État de la question » ; Id., « Mozarabs. An Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus ».

[41] Marchands et mercenaires principalement.

[42] Expression employée par Christophe Picard lors de la soutenance de thèse de Abd al-Kader Allouche sur « Les communautés chrétiennes en Afrique du Nord. De la fin du vii^e^ siècle au milieu du xv^e^ siècle », soutenue en 2001 à l'Université de Paris 10.

La seconde question que pose M. de Epalza est tout aussi pertinente. Elle concerne les « conditions socio-juridiques » qui permirent le maintien du christianisme en terre d'islam. L'auteur remarque que la survie du christianisme dépendait de celle de ses institutions. Pas d'évêques, pas d'Église. Pas d'Église, pas de chrétiens[43]. Cette équation apparemment infaillible est à l'origine d'un réexamen critique de la thèse de la continuité. Après s'être attaché à plusieurs cas régionaux, Mikel de Epalza constatait que le processus d'islamisation en al-Andalus avait rapidement réduit le christianisme local à une peau de chagrin, comme cela avait également été le cas au Maghreb[44]. En 1992, l'auteur pouvait donc conclure à :

> Une conversion à l'Islam, officielle et en masse, de la grande majorité des chrétiens d'Espagne, peu de générations après l'installation musulmane dans la Péninsule, en raison de l'incapacité interne de l'Église hispanique de s'organiser dans ces circonstances. Se seraient maintenus seulement, gardant leurs traditions culturelles, quelques « mozarabes résiduels », qui ne se seraient islamisés que lentement, rendant ainsi possible, avec une certaine facilité, leur retour au christianisme au moment de l'avance chrétienne des premiers siècles de la « Reconquête » (IX^e^-XI^e^ siècles)[45].

L'insistance est donc mise sur la rapidité du processus d'islamisation. Dans le Levant *(Šarq al-Andalus)* : « Il n'y eut pratiquement plus de mozarabes autochtones à la fin du VIII^e^ siècle[46] ». À Tolède au IX^e^ siècle, soit un peu plus d'un siècle après la conquête arabe, la communauté chrétienne locale aurait eu toutes les peines du monde à élire un nouvel archevêque[47]. Ailleurs, les sièges restés vacants n'étaient pas toujours pourvus car, selon Epalza, l'affaiblissement du christianisme en al-Andalus rendait difficile la réunion des trois évêques nécessaires à la consécration du nouveau prélat. Faute de structures stables, le christianisme n'aurait donc constitué qu'un phénomène résiduel en al-Andalus à partir de la fin du IX^e^ siècle. Sans nier la persistance de populations chrétiennes autochtones en al-Andalus jusqu'au XII^e^ siècle, Mikel de Epalza réduit donc leur histoire à un inexorable processus de déclin, soldé par l'expulsion almohade[48].

Quelques remarques sur la méthode de Mikel de Epalza

On peut créditer M. de Epalza d'avoir assené un coup mortel à la théorie continuiste. En pratiquant la politique de la table rase, l'auteur simplifie et théo-

[43] M. de Epalza, « Falta de obispos y conversión al Islam ».

[44] Id., « Note de sociologie religieuse médiévale », pp. 69-79.

[45] Id., « Les mozarabes. État de la question ».

[46] M. de Epalza et E. A. Llobregat, « ¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? ».

[47] M. de Epalza et M. J. Rubiera, « Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana ».

[48] Pierre Guichard nuance la théorie de M. de Epalza tout en suivant le même schéma d'interprétation, voir P. Guichard, « La trajectoire historique des mozarabes d'Espagne », pp. 111-121 ; et Id., « Les mozarabes de Valence et d'al-Andalus ».

rise toutefois à l'excès une situation qui, à la lumière d'un examen minutieux des sources, paraît bien plus complexe.

Sa théorie[49] repose sur un argument central : le silence des sources ou leur absence. Tout d'abord, le silence des sources arabes, où la population chrétienne n'apparaît que par éclipses. La remarque est juste, mais on peut lui opposer l'ensemble des données que l'on recueille dans ce corpus abondant, avec toutefois une raréfaction significative de l'information à l'époque des Taifas. Significative de quoi ? De l'avancée de l'islamisation : sans aucun doute. Il faut toutefois remarquer que, d'une manière générale, l'histoire des Taifas est moins bien documentée par les chroniques que celle du califat ou des empires berbères. De plus, il faut avant tout souligner la place marginale qu'occupe l'histoire des tributaires chrétiens dans l'historiographie arabe.

Absence de sources chrétiennes, ensuite. Ainsi, nous ne possédons aucune liste des évêques en al-Andalus. Aucune sauf celle qui figure dans le recueil canonique de San Millán de la Cogolla (le *codex emilianense*), mais elle s'arrête vers 926 et ne concerne que Séville, Elvira et Tolède. Au passage, on peut constater qu'il n'y eut pas de réelle vacance du siège épiscopal dans cette dernière cité jusqu'à cette date, contrairement à ce qu'affirme Mikel de Epalza. À cela s'ajoutent des mentions éparses d'évêques, que l'on recueille dans des sources hétéroclites : sources arabes (Ibn Ḥayyān mentionne entre autres le nom des évêques convoqués par le calife aux réceptions d'ambassades à Madīnat al-Zahrā'), sources chrétiennes locales ou septentrionales, épigraphie funéraire. La récolte est toujours le fruit du hasard et au bout du compte, il est impossible de reconstituer autre chose qu'un tableau à trous. Mais cette démarche a le mérite de démontrer que, si des zones entières restent dans l'obscurité, on peut au moins affirmer qu'un réseau épiscopal cohérent — quoique de plus en plus resserré — se maintient dans l'ancienne Bétique jusqu'au XII^e^ siècle. Comme l'ont souligné les nombreuses études sur la « fin » du christianisme en al-Andalus, les noyaux de populations chrétiennes sont encore encadrés par un clergé lors de leur expulsion par les Almoravides, puis à l'arrivée des Almohades[50].

Que les institutions ecclésiastiques aient été déstructurées dans certaines zones géographiques est une évidence : ainsi, Tolède apparaît comme un îlot dans une province où les anciennes structures se sont disloquées dès le IX^e^ siècle. Il faut toutefois se méfier de l'argument institutionnel et du silence des sources : la vallée de l'Èbre, à la frontière avec les territoires chrétiens, et le *Gharb al-Andalus* continuent à abriter des noyaux de peuplement chrétien jusqu'aux XI^e^ ou XII^e^ siècles selon les cas. Or les sources ne nous permettent pas de reconstituer une image cohérente des institutions ecclésiastiques de ces régions. Selon la théorie d'Epalza, il faudrait alors conclure à la disparition du christianisme localement : sans évêques, pas de chrétiens. Pire même : s'il n'y a pas au moins trois évêques dans la province, il est impossible d'en élire un quatrième. Pour-

[49] Nous reportons le lecteur aux articles cités précédemment.

[50] Ainsi V. Lagardère, « Communautés mozarabes et pouvoir almoravide » ; et J.-P- Molénat, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme ».

quoi alors relève-t-on pour ces régions des mentions de prêtres, de moines, voire de monastères jusqu'à l'époque califale, voire même après ? Dans la zone de Trujillo et Badajoz, il semble n'y avoir aucune trace de présence chrétienne ou de structures ecclésiastiques après la conquête. Or deux affaires rapportées par Ibn Sahl (m. 486/1096) atténuent ce constat. Elles proviennent des archives du cadi de Cordoue, qu'il dirigea pendant sa jeunesse, ou des *Aḥkām* d'Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ziyad, *qādī l- ǧamā'a* sous l'émir 'Abd Allāh de 291/903 à 300/912, puis de nouveau sous 'Abd al-Raḥmān III de 309/921 à 312/924. Les faits se situent lors de la première période d'exercice d'Ibn Ziyād. Le premier de ces *nawāzil* raconte un conflit entre un monastère de la région de Badajoz, défendu par le comte *(qūmis)* local des chrétiens, et une notable musulmane accusée d'avoir mis la main sur des terres du monastère. Le second expose un conflit entre les chrétiens de la région de Trujillo, représentés par leur comte, et le *fatà Tarīf*, accusé d'avoir inclus dans les biens haboussés de la mosquée qu'il avait édifiée des terrains sur lesquels pesait la *ǧizya*[51]. Pas d'évêques donc, mais des communautés rurales structurées où le monachisme avait une place importante. Rappelons que dans l'histoire du christianisme du haut Moyen Âge, les abbés assumèrent souvent aussi le rôle d'évêques. Dans la péninsule Ibérique, les petits monastères familiaux, pré-bénédictins, jouèrent un grand rôle dans l'encadrement des communautés rurales. Dans le christianisme celte du haut Moyen Âge, les monastères assuraient à eux seuls l'encadrement de la population, le moine jouant aussi la fonction de prêtre.

Le raisonnement de Mikel de Epalza va plus loin, cependant : les évêques mentionnés après le IX^e^ ou le X^e^ siècle ne seraient pas des locaux. Il s'agirait d'évêques venant du Nord, envoyés en renfort pour pallier le déficit de l'Église en territoire islamique et encadrer les « néo-mozarabes » installés dans le Sud. Le christianisme se serait donc maintenu en al-Andalus uniquement grâce à l'apport extérieur. La théorie des vases communicants a pour mérite de poser la question pertinente des liens entre les différentes composantes du christianisme ibérique. Il est vrai que la population chrétienne présente en territoire islamique ne se limitait pas aux seuls *ḏimmī*-s. Depuis le IX^e^ siècle, les sources révèlent la présence de groupes venant d'horizons divers : esclaves, captifs, marchands, diplomates accompagnés de leur suite, clercs ou moines étrangers intégrés à la vie ecclésiastique cordouane au IX^e^ siècle, mercenaires dont la présence augmente à l'époque des Taifas… Certains de ces groupes s'installèrent probablement sur place, comme les « femmes franques » *(Ifranǧiyyāt)* dont Ibn 'Abdūn révèle la présence à Séville au XII^e^ siècle[52]. Rien ne nous prouve cependant que les Églises du Nord aient envoyé des évêques en al-Andalus comme voulait le faire le pape Grégoire VII pour l'Ifrīqiya[53]. La seule mention d'un évêque importé en territoire islamique concerne Valence à l'époque où le Cid

[51] Ibn Sahl, *Al-Aḥkām al-kubrā*, n° 6, pp. 58-60 et n° 12, pp. 80-81.

[52] Ibn 'Abdūn, *Risāla fi l-qaḍā' wa-l-ḥisba*, éd. É. Lévi-Provençal, pp. 48-49 ; trad. française : É. Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XII^e^ siècle*, pp. 108-109.

[53] Ch. Courtois, « Grégoire VII et l'Afrique du Nord », pp. 97-122 et 193-226.

s'empare de la ville[54]. Quant à la donation des églises du royaume de Denia et des Baléares à la cathédrale de Barcelone, effectuée selon la documentation barcelonaise par ʿAlī b. Muǧāhid en 1057, la question de son authenticité n'a toujours pas été tranchée[55].

Enfin, en évacuant les « mozarabes » de l'histoire d'al-Andalus après le IXe siècle, Epalza fait l'impasse sur la phase la plus intéressante de leur évolution. Les IXe-Xe siècles voient en effet l'émergence d'une culture chrétienne de langue arabe. Il en subsiste des traces au XIe siècle et elle connaît des prolongements hors d'al-Andalus aux XIIe-XIIIe siècles. Quelle que soit la place que l'on réserve à ce phénomène dans l'histoire ibérique, il illustre un processus de transformation interne qui contredit la thèse d'une inertie totale de ces communautés. Le déclin n'est donc pas la seule grille de lecture possible de l'histoire des chrétiens d'al-Andalus.

Vers un décloisonnement de la question « mozarabe » : nouvelles pistes de recherche

Les connaissances sur la minorité chrétienne en al-Andalus ont progressé grâce aux recherches entreprises à partir des années 1990, qui ont toutes contribué à décloisonner la question « mozarabe », c'est-à-dire à l'insérer dans des problématiques d'histoire sociale et culturelle plus larges.

Le renouvellement a notamment éclairé la transition entre l'ère wisigothique et l'avènement du califat omeyyade : l'époque émirale bénéficie ainsi de l'intérêt croissant que lui portent les archéologues. Or il s'agit d'une période décisive dans l'histoire de l'islamisation et dans l'évolution du christianisme en al-Andalus, comme le montrent à la fois les sources écrites, les études régionales sur le peuplement et plusieurs monographies locales. De plus, la relecture critique du dossier des martyrs de Cordoue, combinée avec l'analyse des sources chronistiques et juridiques arabes, permet de dresser un portrait plus complet des tensions sociales qui accompagnèrent les processus de conversion et d'islamisation.

La publication et l'étude de nouveaux textes arabo-chrétiens viennent confirmer la réalité et la profondeur de l'arabisation de la culture écrite, tout en permettant de mieux comprendre sur quels modèles elle s'est construite. C'est ainsi tout un pan de l'histoire « mozarabe » qui s'ouvre et nous guide jusqu'à ses prolongements tolédans des XIIe-XIIIe siècles, dont les liens avec la période antérieure demeurent cependant obscurs.

Enfin, la multiplication des publications de cartulaires monastiques et épiscopaux datant du haut Moyen Âge offre une vision plus complète des rapports entre les « mozarabes » et les sociétés du Nord de la Péninsule. Désormais, il est possible de dresser un tableau complet des migrations « mozarabes » vers le

[54] É. Lévi-Provençal, « La toma de Valencia por el Cid », p. 123 ; L. Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam*, p. 102.

[55] M. de Barceló, « La qüestio dels documents d'un suposat acord ».

Nord. En outre, les études sur la frontière et sur l'onomastique favorisent une perception plus nuancée des influences exercées par la culture de l'Islam voisin sur les sociétés septentrionales.

a) Rythme de conversion et islamisation

La position charnière du cas « mozarabe » en fait un témoin de l'islamisation d'al-Andalus, en tant que processus d'interaction sociale, associant d'une part la conversion des populations autochtones, d'autre part la construction et la diffusion des normes de l'Islam sur ce territoire, jusqu'à ce que ces normes s'enracinent localement.

La chronologie fixée pour l'étude de ce processus varie en fonction de la profondeur qu'on lui assigne et des critères pris en compte. Comme le souligne Pedro Chalmeta, tandis que certains auteurs jugent que ce fut un phénomène quasi instantané, dont la propagation fut très rapide, d'autres y voient un mouvement très long et très lent qui ne s'accélérerait qu'avec l'avènement du califat. Pedro Chalmeta retient quant à lui le critère suivant : la fondation d'une « superstructure » étatique où sont « fermement implantées en position dominante [...] des structures sociales, économiques, juridiques, fiscales, familiales, éducatives, culturelles et militaires arabo-musulmanes ». À cet égard, il affirme que ces structures sont déjà en place à l'époque où ʿAbd al-Raḥmān al-Dāḫil prend le pouvoir, dans la seconde moitié du VIII^e siècle[56]. Mais le fait que les structures de domination de l'islam aient été rapidement installées ne signifie pas pour autant que les normes sociales, linguistiques et culturelles des conquérants aient été adoptées par la majorité de la population, dont on ignore aussi le taux de conversion à cette époque.

Les travaux de Richard Bulliet tentent, à l'aide de ses fameuses « courbes de conversion », de fixer le seuil où l'islam devint la religion majoritaire, en Orient comme en al-Andalus[57]. Plusieurs chercheurs ont relevé les limites de sa méthode, notamment en ce qui concerne cet espace qu'il juge marginal et périphérique[58]. Richard Bulliet n'utilise pour cette région que cinq dictionnaires biographiques, dont le plus ancien date du X^e siècle : ainsi, il ne prend en compte que 154 généalogies familiales pour couvrir quasiment cinq siècles d'histoire (VIII^e-XII^e siècles). De plus, les dictionnaires biographiques ne concernent qu'une frange réduite de la population musulmane, à savoir les élites productrices du savoir et détentrices du pouvoir de domination culturelle et symbolique. Cette sélection sociale entraîne une sélection géographique : les campagnes, où réside la majorité des habitants, sont délaissées, mais aussi toutes les zones jugées « périphériques » par rapport à une centralité qui est celle des élites proches du pouvoir. Les courbes de conversion nous renseignent donc sur la conversion de certaines familles indigènes, celles qui furent intégrées au cercle

[56] P. Chalmeta Gendrón, *Invasión e islamización*, pp. 1-29.

[57] R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*.

[58] Par exemple : M. G. Morony, « The Age of Conversions » ; et M. Penelas, « Some Remarks on Conversion to Islam in al-Andalus ».

étroit des élites musulmanes. Il s'agit donc d'un précieux indice sur la formation des élites musulmanes, phénomène qui constitue l'un des éléments visibles de l'islamisation. Mais il ne s'agit pas d'un indicateur suffisant pour établir le rythme de conversion du reste de la population.

Pour en avoir une vision plus complète, il faut obligatoirement croiser les données provenant des sources arabo-musulmanes aux récits composés par les chrétiens eux-mêmes. La rédaction, au milieu du IX^e^ siècle, d'une série de récits dont la portée est identitaire, en cela qu'ils définissent les caractéristiques d'une « communauté » chrétienne idéale face à l'Islam, traduit l'émergence d'un discours chrétien sur l'évolution de la société. De nombreuses études ont démontré que le cycle des martyrs de Cordoue, prolongé par les écrits de Samson et de Léovigilde dans les années 860, s'insérait dans un courant de pensée ascétique qui ne représentait que la fraction de l'Église la plus hostile au contact mondain avec le pouvoir islamique[59]. Ces écrits étaient avant tout dirigés contre les « chrétiens du palais », proches du pouvoir et probablement partisans de l'adoption de l'arabe comme langue de culture chrétienne. L'édition du *Psautier mozarabe* de Ḥafṣ Ibn Albar par Marie-Thérèse Urvoy[60] a d'ailleurs permis de donner plus de cohérence à ce discours alternatif, qui n'est présent qu'en creux dans l'œuvre d'Euloge et Alvare. Le plus important toutefois est l'apparition d'un discours sur l'islam dans lequel on peut lire, comme l'a fait Christian Décobert pour l'Égypte[61], la traduction dans le langage symbolique du christianisme des mutations sociales en cours.

Qu'est-ce qu'on y lit ? Tout d'abord le sentiment nouveau d'une menace, d'un affaiblissement dûs à la progression de l'islam : progression dans l'espace, où résonne le son du muezzin, où la place publique (le *forum*) est désormais investie par le pouvoir impie, où la présence du christianisme est exilée hors des murailles de la ville ; progression dans les familles, qui comptent de plus en plus de convertis ou d'enfants de père musulman ; progression dans les cœurs (toujours dans le langage apologétique chrétien), désormais fascinés par les charmes de la poésie et de la langue arabes. Le sentiment d'être une minorité encerclée, donc, comme au temps des premiers martyrs du christianisme[62].

Or ce discours rejoint une réalité sociale attestée par ailleurs dans les sources musulmanes, celle de la conversion et de la formation d'un groupe de convertis d'origine autochtone, sans liens de clientèle *(walā)* avec les grandes familles arabes : les *muwalladūn*. En insistant sur les tensions sociales provoquées au sein de la population chrétienne par l'avancée des conversions, Jessica Coope a ouvert la voie à des études comparatives qui confrontent les sources latines aux

[59] Citons par exemple E. P. Colbert, *The Martyrs of Córdoba* ; et D. Millet-Gerard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique*. Il n'est pas question ici de citer l'ensemble de la bibliographie sur ce sujet. Il suffira de se reporter par exemple au récent article de P. Henriet, « Sainteté martyriale et communauté de salut ».

[60] M.-Th. Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*.

[61] Ch. Décobert, « Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale ».

[62] C. Aillet, « Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e^ siècle ».

chroniques et textes juridiques arabes, pour qui le IXe siècle est aussi une étape fondamentale dans l'élargissement de l'Islam par l'intégration d'une nouvelle masse de convertis[63]. Les travaux d'Ana Fernández Félix à partir du corpus d'al-'Utbī (m. 869) soulignent bien l'importance accrue des questions relatives à la conversion, aux alliances matrimoniales, aux contacts physiques, géographiques et rituels entre musulmans et non musulmans dans le droit malékite alors en pleine formation au Maghreb et en al-Andalus[64].

Le récit des révoltes *muwallad*-es à la même époque confirme la présence locale d'un christianisme encore bien encadré par des évêques et par des monastères, tout du moins en Bétique. Mais un christianisme désormais réduit à un rôle d'acteur social passif, car la majorité des notables locaux semblent déjà convertis à l'islam, parfois depuis la fin du VIIIe siècle. On a donc le sentiment, dans la seconde moitié du IXe siècle, dans les régions documentées et en croisant l'ensemble des sources disponibles, d'assister à une phase de basculement de la société vers l'islam. Basculement sur le plan quantitatif probablement. Basculement social très certainement, puisque l'islam semble s'enraciner à l'échelle des pouvoirs locaux. Basculement incomplet cependant, puisque les convertis semblent maintenir des liens familiaux et culturels très étroits avec leur milieu d'origine chrétien.

Les oscillations religieuses et politiques de 'Umar Ibn Ḥafṣūn[65], faisant tour à tour reposer sa légitimité sur son appartenance au groupe des convertis puis sur son affiliation avec le christianisme, traduisent chez Ibn Ḥayyān le sentiment que l'adhésion des convertis à l'islam est encore fragile. Pour reprendre les termes de Richard Bulliet, la conversion formelle ne s'est pas encore transformée en une conversion sociale, effaçant les liens de l'individu avec son groupe d'origine.

b) La transition au regard de l'archéologie

La question de la transition et de la déstructuration du christianisme en al-Andalus s'est aussi enrichie, ces dernières années, de l'apport de l'archéologie.

Une première série d'études comporte des monographies sur le peuplement et la transition urbaine[66]. L'ouvrage de Sonia Gutiérrez Lloret sur la *kūra* de Tudmīr illustre ainsi la transformation de cet espace emblématique entre l'Antiquité tardive et l'époque califale. L'abandon de sites antiques, parfois dédoublés, puis remplacés par de nouvelles assises urbaines, constitue le critère le plus mani-

[63] J. A. Coope, *The Martyrs of Cordoba*.

[64] A. Fernández Félix et M. Fierro, « Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus » ; A. Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*. Voir aussi J. M. Safran, « Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus ».

[65] M. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam* ; M. Fierro, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn » ; e Id., « Mawâlî and Muwalladûn in al-Andalus ».

[66] On citera particulièrement les études suivantes : R. Azuar Ruiz et J. Martí Oltra (éd.), *Sociedades en transición* ; L. Caballero Zoreda et P. Mateos Cruz, *Visigodos y Omeyas* ; et F. Valdés et A. Velázquez Jiménez (éd.), *La islamización de la Extremadura romana*.

feste du changement. Ainsi *Illici*, siège d'un évêché encore attesté en 862, est-il abandonné au profit du nouveau site islamique de *Ilš* au Xe siècle[67]. À Alicante, c'est l'abandon du cimetière préislamique, encore en usage au IXe siècle, qui vient illustrer le processus d'effacement de la présence chrétienne. À Valence, les fouilles archéologiques réalisées sur la place de l'Almoina datent aussi l'abandon du *martyrium* wisigothique de l'époque califale[68]...

Quelquefois, la cité antique et sa population disparaissent complètement : Recopolis à la fin du VIIIe ou au début du IXe siècle[69] ; l'évêché de *Begastri* dès le VIIIe siècle[70] ; Arcavica, son « ermitage » et son monastère sont abandonnés à la fin du IXe siècle après une série de destructions violentes, qui semblent corroborer les récits sur la fuite de l'évêque Sébastien vers le royaume asturien à cette même période[71]... À Mérida, les archéologues prétendent confirmer le récit des chroniques arabes : le grand sanctuaire de sainte Eulalie aurait été désaffecté au IXe siècle[72], la muraille antique porte des traces de destruction, certains quartiers comme la *Morería* paraissent avoir été désertés, et la muraille de l'*alcazaba*, élevée en 855, comprend l'inscription d'une église, peut être récupérée sur un lieu de culte détruit[73].

Les études de cas semblent donc conforter l'analyse des sources en détachant deux grandes étapes de transition : l'âge des conquêtes, où se déroule une première déstructuration du réseau urbain wisigothique, et le IXe siècle, phase de transition où l'accroissement de la population musulmane suscite de nouveaux noyaux urbains qui remplacent progressivement d'anciens sites en déclin. L'islamisation du décor urbain peut bien évidemment traduire une évolution du peuplement, perceptible à travers l'apparition de nouvelles structures funéraires, nécropoles spécifiques, la construction de mosquées et d'oratoires, ou la présence d'inscriptions spécifiques. Mais elle témoigne surtout de l'imposition et de la diffusion d'une culture matérielle distincte de celle qui prévalait à l'époque wisigothique et même jusqu'à l'époque émirale. À ce titre, le déplacement du site urbain au profit d'une ville « islamique » ne signifie pas que la minorité chrétienne disparaît mécaniquement.

À Carthagène, les archéologues insistent sur le déclin de la ville bien avant la conquête arabe, à la suite de la reconquête wisigothique des années 620. Effectivement, la cité est absente des listes épiscopales jusqu'en 988, où le colophon

[67] S. Gutiérrez Lloret, *La Cora de Tudmīr*, pp. 233-236.

[68] J. Pascual Pacheco et R. Soriano Sánchez, « La evolución urbana de Valencia desde época visigoda hasta época taifa », t. II, pp. 67-76 ; et J. Martí Oltra et J. Pascual Pacheco, « Arqueología y proyecto urbano ».

[69] L. Olmo Enciso, « Arquitectura religiosa y organización litúrgica en época visigoda » ; et L. Caballero Zoreda et J. Bueno Rocha, « De nuevo a propósito de la basílica de Recopolis ».

[70] S. Gutiérrez Lloret, « Tradiciones culturales y proceso de cambio ».

[71] Pour une synthèse de la question, voir A. J. Lorrio, *Ercavica*.

[72] P. Mateos Cruz, *La basílica de Santa Eulalia de Mérida*.

[73] Id., « La cristianización de la Lusitania » ; P. Mateos Cruz et M. Alba Calzado, « De *Emerita Augusta* a Mérida » ; M. Alba Calzado, « Mérida, entre la Tardoantigüedad y el Islam ».

de la Bible de Séville nous informe de l'existence d'un évêché, probablement rattaché à Séville désormais[74]. Or, les fouilles locales signalent la réactivation de la vie urbaine de Carthagène à l'époque califale, où se développe un quartier islamique au sud de la zone tardo-romaine[75]. Il n'est donc pas impossible que le renouveau de la Carthagène islamique ait aussi attiré une population chrétienne, nécessitant la réactivation d'une structure d'encadrement spécifique. De façon similaire, la création du port très actif de Pechina, si elle entraîna le déclin du site antique d'*Urci*, ne provoqua pas pour autant la disparition de toute présence chrétienne. Les sources arabes évoquent en effet l'existence d'un évêque de Pechina à l'époque califale : résidait-il dans son ancien siège, ou bien avait-il suivi le mouvement général de déplacement des activités vers la côte ? Le déclin des anciens noyaux de peuplement traduit donc l'affirmation de l'islam sans toutefois impliquer nécessairement un changement radical dans la composition de la population. L'élément chrétien n'est pas un vestige fossilisé : quoique minoritaire, il est une composante de la société islamique et peut évoluer en son sein.

Une seconde série d'études éclaire plus directement l'histoire de cette minorité. En effet, certains sites témoignent du maintien, voire de l'évolution de la population chrétienne à l'époque islamique. L'identification du site de Bobastro à Las Mesas de Villaverde, qui n'est toutefois pas acceptée par tous les chercheurs[76], offre une image concrète de la cité fortifiée de ʿUmar Ibn Ḥafṣūn. Étrange *madīna* que cet ensemble dont la figure de proue, à l'opposé exact de l'*alcazaba*, à l'ouest, était une basilique inachevée, accompagnée de bâtiments que l'on interprète comme les ruines d'un monastère[77]. Basilique, nécropole, monastère, ermitages rupestres, croix tracées dans la roche : l'archéologie semble épouser le discours des chroniqueurs arabes sur le retour de ʿUmar Ibn Ḥafṣūn vers le christianisme en 286/898[78]. Commencée à l'initiative du célèbre rebelle, l'église aurait vu sa construction interrompue par la conquête califale[79]. On peut toutefois s'étonner de ne retrouver aucune structure ressemblant à une mosquée, alors que les textes nous disent que l'entourage d'Ibn Ḥafṣūn comprenait aussi de nombreux musulmans, et qu'il existait pour eux un lieu de culte où al-Nāṣir se rendit après sa victoire de 928-929[80].

[74] Biblioteca Nacional (Madrid), ms. Vit. 13.1 (Biblia hispalense), f° 375 ; M. C. Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del Sur de la Península*, pp. 94-104.

[75] E. Ruiz Valderas *et alii*, « Transformaciones urbanísticas de Carthago Nova ».

[76] À l'exception de Joaquín Vallvé qui penche pour Marmuyas, voir J. Vallvé Bermejo, « De nuevo sobre Bobastro » ; et Id., « Omar ben Hafsun, rey de Marmuyas ».

[77] Sur l'église de Bobastro, voir R. Puertas Tricas, « La iglesia rupestre de las Mesas de Villaverde ». Sur la nécropole dite « mozarabe » : J. Ramos Fernández, « La necropolis medieval de Las Mesas de Villaverde ». La meilleure synthèse archéologique est celle de V. Martinez Enamorado, « Bobastro. La ciudad de Ibn Ḥafṣūn ».

[78] Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, p. 128.

[79] C. de Mergelina, « De arquitectura mozárabe », pp. 13-18.

[80] Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis V*, pp. 215-217.

À Cordoue, les fouilles entreprises à Cercadilla à partir des années 1990 nous livrent un témoignage de première main sur la présence chrétienne dans la ville islamique[81]. Dans un vaste complexe palatial de l'époque de la Tétrarchie, daté par les responsables de la fouille du règne de Maximien (293-305), se trouve une basilique qui fut transformée en lieu de culte chrétien à partir du VI^e^ siècle. Il est probable que Cercadilla fut le siège, pour un temps au moins, de l'évêché de Cordoue, comme le prouvent l'inscription d'un évêque jusque-là inconnu, Lampadius (*ca.* 532-549), ainsi que l'anneau épiscopal d'un certain Samson. Des tombes furent creusées dans le chœur de la basilique et une véritable nécropole se développa au pied de l'édifice, sans doute en raison de la proximité de reliques importantes, selon la pratique de l'enterrement *ad sanctos*. Rafael Hidalgo et son équipe proposent d'identifier ce sanctuaire à Saint-Acisclo, dont l'emplacement se situait effectivement à l'ouest de la ville, hors murailles.

La nécropole, qui comptait au moins deux cents tombes, perdura à l'époque islamique. Sa chronologie s'étendrait entre les VI^e^ et XI^e^ siècles, avec une intensification de l'usage entre le VIII^e^ et le X^e^ siècle[82]. En usage jusqu'au début du XI^e^ siècle, cette nécropole rétrécit cependant considérablement à partir de l'époque califale, au profit d'un quartier d'habitation dont les premières constructions dateraient du règne des émirs. L'espace du cimetière s'amenuisant, on fut quelquefois obligé de détruire des tombes pour en créer de nouvelles. Bien que les IX^e^-X^e^ siècles témoignent d'une continuité du peuplement chrétien de la zone, d'un maintien des usages préislamiques, le site illustre aussi un processus évolutif. La zone construite progresse au détriment du cimetière communautaire. La population du quartier augmente rapidement, et les chrétiens deviennent de plus en plus minoritaires au cours du X^e^ siècle au regard de la population musulmane voisine. Des mosquées côtoient maintenant ce symbole du christianisme antique. On constate qu'il n'y a pas de quartier chrétien spécifique, mais que les populations sont mélangées. Par contre, l'aire cultuelle chrétienne est respectée, au prix de quelques aménagements imposés par la pression démographique d'une population majoritairement musulmane. Le XI^e^ siècle apparaît toutefois, sur ce site, comme une rupture définitive de cet équilibre, puisque la nécropole chrétienne cessa d'être en usage. La crise ne toucha pas uniquement la minorité chrétienne, puisque le quartier d'habitations aurait décliné à la même période.

Bien que l'importance de la minorité chrétienne à Cordoue soit bien attestée jusqu'à la chute du califat, Cercadilla est jusqu'à aujourd'hui un site unique pour

[81] Les fouilles furent d'abord dirigées conjointement par Pedro Marfil Ruiz et Rafael Hidalgo Prieto, puis par ce dernier. Parmi une ample bibliographie, voir R. Hidalgo Prieto et P. Marfil, « El yacimiento arqueológico de Cercadilla » ; A. Arjona Castro, « Aproximación al urbanismo de lo Córdoba musulmana » ; M. Fuertes Santos et M. Gonzalez Virseda, « Avance al estudio tipológico de la ceramica medieval del yacimiento de Cercadilla » ; R. Hidalgo Prieto et A. Ventura, « Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en Corduba » ; R. Hidalgo Prieto *et alii*, « Cercadilla. Un yacimiento clave » ; R. Hidalgo Prieto et M. del Camino Fuertes, « Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam » ; et D. Vaquerizo Gil (dir.), *Guía arqueológica de Córdoba*, pp. 102-109 et 169-171.

[82] D. Vaquerizo Gil (dir.), *Guía arqueológica de Córdoba*, pp. 193-194.

étudier cette présence. Plusieurs inscriptions funéraires latines sont conservées au Musée archéologique de Cordoue, mais elles sont généralement sorties de leur contexte d'origine. De même, l'identification des lieux de cultes mentionnés dans les sources n'a pas donné jusqu'à présent de résultats probants.

On constate pourtant un intérêt renouvelé de l'archéologie pour les sanctuaires chrétiens en al-Andalus, à travers une interrogation sur la transition entre l'art wisigothique et les débuts de l'art islamique en al-Andalus à l'époque émirale. Plusieurs archéologues et historiens de l'art remettent actuellement en question la datation de certaines églises et de certains éléments de décor sculpté, traditionnellement classés dans la catégorie de l'art wisigothique. Ils y détectent en effet des motifs et des techniques inspirés de l'art islamique omeyyade, ce qui les conduit à proposer des datations postérieures à la conquête arabe. C'est le cas de M. Cruz Villalón pour la sculpture de Mérida[83], de Manuel Luis Real à propos des éléments de décor liturgique retrouvés à Lisbonne et dans plusieurs autres églises portugaises généralement qualifiées de « wisigothiques[84] ». C'est le cas enfin de Luis Caballero Zoreda qui, dans sa monographie sur Santa María de Melque, remet en cause la frontière symbolique de 711 et pose l'hypothèse d'une construction postérieure[85]. Le complexe monastique aurait en tout cas été remanié à l'époque islamique et aurait perduré jusqu'à la première moitié du x^e^ siècle. L'association entre un plan cruciforme et une abside en fer-à-cheval existait dès l'époque wisigothique. Mais à Santa María de Melque tous les arcs, sauf un, sont outrepassés. De plus, l'abside est surmontée d'une coupole. Les modèles les plus proches sont donc les églises « mozarabes » de San Cebrián de Mazote et de San Miguel de Escalada[86]. Quant au parement de stuc, même si la technique était connue avant l'ère islamique, son usage se développa surtout sous les Omeyyades. L'analyse des cordes de sparte emprisonnées dans le stuc laisse toutefois la datation flotter entre 640 et 890. Néanmoins, d'autres lieux de culte pourraient avoir été construits à l'époque émirale, et constituent en tout cas des exemples de sanctuaires restés en usage après la conquête : San Miguel de los Fresnos[87] et Santa Lucía del Trampal[88] en Estrémadure, Santo Amaro de Béja, dont plusieurs chapiteaux dateraient du califat, voire du XI^e^ siècle[89]…

L'orientation de la recherche actuelle tend à souligner les interférences entre la culture wisigothique et la culture arabo-islamique à l'époque émirale. C'est

[83] M. Cruz Villalon, *Mérida visigoda.*

[84] M. L. Real, « Inovação e resistência » ; e Id., « Os Moçárabes do Gharb português ».

[85] L. Caballero Zoreda, *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque* ; Id., « Un canal de transmisión de lo clásico a la alta Edad Media española » ; et L. Caballero Zoreda et M. Fernández Mier *et alii*, « Notas sobre el complejo productivo de Melque ».

[86] M. Gomez Moreno, *Iglesias mozárabes,* pp. 141-162 et 172-185.

[87] L. Berrocal Rangel et R. Caso Amador, « El conjunto monacal visigodo de San Miguel de Los Fresnos ».

[88] L. Caballero Zoreda et F. Sáez Lara, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal.*

[89] C. A. F. de Almeida, « Arte da Alta Idade Média », pp. 118-119 ; M. L. Real, « Os Moçárabes do Gharb português », pp. 43-44 ; et Id., « Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe », p. 68.

toutefois sous le califat que cette hybridation semble avoir atteint son apogée au sein des minorités chrétiennes d'al-Andalus. En effet, entre la fin du IXe et le début du XIe siècle émerge une culture écrite de langue arabe, dont l'étude constitue l'un des résultats les plus intéressants de la recherche actuelle.

c) Genèse du phénomène « mozarabe » : christianisme et arabisation

Le versant arabe de la culture chrétienne en al-Andalus n'a pas toujours retenu l'attention des chercheurs[90]. Quant à Simonet, qui étudia pourtant plusieurs textes qu'il qualifiait d'« arabo-mozarabes », il rejetait catégoriquement l'influence de la civilisation islamique sur « l'esprit national » des mozarabes[91].

L'étude et la publication de nouvelles sources arabo-chrétiennes ont pourtant confirmé l'existence d'un mouvement littéraire qui succéda à la production latine des années 850-860, ce qui remet en cause la thèse du déclin au profit d'une vision plus dynamique. Les textes conservés sont le plus souvent des traductions d'œuvres latines préexistantes : rarement originales, ces œuvres témoignent au contraire d'un souci de conserver les mêmes bases fondatrices tout en les adaptant à un nouveau contexte culturel et linguistique.

Il s'agit d'une littérature essentiellement religieuse, puisque principalement constituée de traductions bibliques. L'édition des *Psaumes* de Ḥafṣ Ibn Albar par Marie-Thérèse Urvoy en 1994 a prouvé que son auteur possédait un haut degré de connaissance de la langue arabe[92]. Expert dans le maniement de la langue arabe, Hafs Ibn Albar expose une réflexion sur l'art de la traduction qui lui vaut d'être cité en exemple par les auteurs juifs du XIe siècle. Désormais, on lui connaît d'autres œuvres : il a probablement effectué d'autres traductions bibliques[93], et l'on possède quelques fragments de son traité sur les rites du christianisme, rédigé sous forme de dialogue, très certainement entre un musulman et un chrétien[94].

Reste la question de la date de rédaction des *Psaumes*, sur laquelle Marie-Thérèse Urvoy hésitait prudemment à cause de la double lecture possible du système de datation par lettres employé dans l'unique manuscrit conservé (889 ou 989). Plusieurs indices font pencher la balance en faveur de 889, comme l'a

[90] À l'exception notable de G. Levi Della Vida, « I Mozarabi tra Occidente e Islam » ; A. Rucquoi, *Histoire médiévale de la péninsule Ibérique*, pp. 112-123 ; A. M. Eddé *et alii*, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam*. Nous mettons bien sûr à part les études plus spécialisées, que nous mentionnerons par la suite.

[91] F. J. Simonet, *Historia de los mozárabes en España*, p. L.

[92] M.-Th. Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Ḥafṣ le Goth* ; et Id., « La culture et la littérature arabe des chrétiens d'al-Andalus ».

[93] Salomon Ibn Gabirol cite des versets des *Proverbes* dont il lui attribue la traduction : H. E. Kassis, « The Mozarabs », p. 424 ; et P. S. Van Koningsveld, « Christian Arabic Literature from Medieval Spain », p. 211.

[94] P. S. Van Koningsveld, « Christian Arabic Literature from Medieval Spain », pp. 209-211 ; H. E. Kassis, « The Mozarabs », pp. 424-425 ; et Th. E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs*, pp. 35-36.

bien souligné Mayte Penelas[95]. Le système de datation utilisé est plus vraisemblablement l'*abǧad magribi*. De plus, parmi les personnalités qui l'ont soutenu, Ḥafṣ cite un évêque nommé *Bālans*, et il se pourrait qu'il s'agisse de *Valentius*, l'évêque de Cordoue déposé en 864 par les adversaires de l'abbé Samson. On ignore ce que devint *Valentius* après 864, et vingt-cinq ans nous séparent de la date d'achèvement supposée des *Psaumes* (889), mais Ḥafṣ parle de lui au passé[96]. On a aussi évoqué le lien de filiation qui aurait uni Ḥafṣ à Alvare de Cordoue, mais cette hypothèse ne repose sur aucune base solide. Par contre, comme l'a remarqué Marie-Thérèse Urvoy, on retrouve au cœur du plaidoyer de Ḥafṣ la même opposition entre les milieux ascétiques, fers de lance du conservatisme linguistique, et une nouvelle génération de lettrés chrétiens fascinée par la langue, la poésie et la philosophie arabes[97].

Un dernier élément de preuve est le fait qu'Ibn al-Qūṭiyya, écrivain mort en 367/977, se réfère à Ḥafṣ al-Qūtī dans son *Ta'riḫ iftitāḥ al-Andalus*. Il affirme que Ḥafṣ était, comme lui, un lointain descendant de la dynastie des Goths, par Romulos, l'un des fils de Witiza. Ḥafṣ faisait donc partie de l'aristocratie chrétienne de Cordoue, et l'on apprend qu'il remplissait la fonction de juge des chrétiens *(qāḍi al-ʿaǧam)*[98]. Ibn al-Qūṭiyya se référant manifestement à lui au passé, Ḥafṣ ibn Albar semble bien avoir réalisé sa traduction des *Psaumes* en 889. L'adoption de l'arabe comme langue écrite, jusque dans la sphère des écrits religieux, s'est donc effectuée relativement tôt parmi les chrétiens d'al-Andalus, puisqu'elle semble légèrement postérieure à l'arabisation des Melkites en Orient. Le choix de l'arabe relève d'un engagement intellectuel qui succède de peu aux écrits militants des derniers grands auteurs de langue latine à Cordoue.

Le champ des écrits chrétiens de langue arabe en al-Andalus s'est élargi grâce aux chercheurs qui ont tenté d'en reconstituer une vue d'ensemble. L'édition du *Kitāb Hurūsiyūs* par Mayte Penelas en 2001 a mis à jour les nombreuses interpolations du ou des traducteur(s), dont le travail ne s'est donc pas limité à un transfert passif de la matière antique. Enfin, l'étude du *Kitāb al-iʿlām bi-mā fī dīn al-naṣāra min al-fasād wa l-awhām* d'Abū l-ʿAbbās al-Qurṭubī (m. 656/1258) a mis à jour plusieurs extraits de textes arabo-chrétiens perdus[99]. La publication des derniers textes inédits que l'on recense enrichira ce panorama et permettra d'en réaliser une analyse d'ensemble. Philippe Roisse s'apprête à achever son édition des *Évangiles* en arabe traduits par Isḥāq b. Balāšq à Cordoue en 946[100]. D'autres traductions bibliques dont on suppose qu'elles ont été réalisées en al-

[95] M. Penelas (éd.), *Kitāb Hurūsiyūs*, pp. 32-33.

[96] M.-Th. Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Ḥafṣ le Goth*, p. 19. Il faut rajouter que l'on connaît plusieurs noms d'évêques de Cordoue dans la seconde moitié du x^e^ siècle, notamment l'évêque Jean, attesté vers 988. Aucun ne s'appelle *Valens*.

[97] *Ibid.*, pp. iv-v.

[98] Ibn Al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, trad. J. Riber, p. 31.

[99] M. Penelas (éd.), *Kitāb Hurūsiyūs*.

[100] À ce sujet, Ph. Roisse, « Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Isḥāq b. Balashq al-Qurṭubī en 946 d. C. », pp. 147-164.

Andalus sont actuellement analysées par le même auteur, en collaboration avec Juan Pedro Monferrer Sala[101]. Par contre, l'édition et l'étude de la traduction arabe des Canons de l'Église hispanique, annoncées par Hanna Kassis il y a une dizaine d'années, n'ont toujours pas vu le jour. Or, cette compilation achevée entre 1049 et 1050 constitue le meilleur témoignage de l'activité intellectuelle des chrétiens arabisés à l'époque des royaumes de Taifas[102].

Il existe un autre matériau, généralement délaissé par les historiens, qui permet de pénétrer au cœur des pratiques linguistiques des milieux « mozarabes » : les notes et gloses en arabe qui parsèment une trentaine de manuscrits latins copiés dans la péninsule Ibérique jusqu'au XII^e^ siècle. Pieter Van Koningsveld s'y est intéressé à l'occasion de son étude sur le *Glossaire* arabe-latin copié à Tolède au XII^e^ siècle et actuellement conservé à Leyde[103]. Voulant reconstituer le milieu d'origine où avait été produit cet ouvrage, le chercheur néerlandais a rassemblé de nombreux témoignages de bilinguisme dans les manuscrits hispaniques latins. Après avoir déchiffré et analysé plusieurs échantillons de notes marginales, il arrivait à une conclusion étonnante, à savoir que tous les manuscrits latins annotés en arabe provenaient d'un seul milieu, celui des mozarabes de Tolède entre XII^e^ et XIII^e^ siècle. Cette hypothèse, appuyée par des arguments paléographiques, contredisait la longueur du processus d'arabisation des chrétiens, entamé dans le domaine de l'écrit au IX^e^ siècle. De plus, l'hétérogénéité du corpus de manuscrits examiné et la diversité des écritures arabes que l'on rencontre dans leurs marges contredit l'idée que tous auraient été annotés en arabe à la même époque, dans la même ville et par le même cercle d'usagers.

En reprenant l'étude de ces trente manuscrits-témoins, nous avons démontré que la pratique de la glose en arabe par des lecteurs chrétiens arabisés avait débuté au moins dans la première moitié du X^e^ siècle, pour les écritures les plus anciennes. Elle s'était ensuite poursuivie, sans discontinuité mais dans des milieux divers : en territoire musulman, mais aussi en León où s'étaient installées des populations « mozarabes », et enfin à Tolède qui servit de dernier lieu de fixation d'une culture arabo-chrétienne dans la Péninsule, jusqu'au XIV^e^ siècle.

Ces bribes éparses ne présentent le plus souvent aucun intérêt si on les considère individuellement. Elles ne prennent sens que dans un ensemble plus vaste. Elles nous renseignent sur l'histoire du manuscrit, sa circulation et son usage. Elles éclairent aussi le rapport du lecteur au texte. Enfin, considérées dans leur globalité elles illustrent les usages linguistiques et culturels des lecteurs arabisés. Certaines traductions marginales nous permettent même de nous immiscer dans des débats intellectuels qui, autrement, nous auraient totalement échappés. Polémique sur la consommation du sang des animaux, débat sur la Trinité

[101] Voir J. P. Monferrer Sala et Ph. Roisse, « Une versión árabe andalusí de la " Epístola apócrifa a los Laodicenses " ».

[102] J. Abu-Haidar, « A Document of Cultural Symbiosis » ; P. S. Van Koningsveld, « La literatura cristiano-arabe de la España medieval » ; et H. E. Kassis, « Arabic-Speaking Christians in al-Andalus ».

[103] P. S. Van Koningsveld, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library*.

ou sur la prédestination, traductions de textes patristiques sur le problème de l'Incarnation… : les *marginalia* coïncident quelquefois avec des textes littéraires conservés et permettent alors une meilleure connaissance des préoccupations théologiques et intellectuelles qui animaient les milieux chrétiens en terre d'Islam ibérique.

Les vestiges de la culture arabo-chrétienne d'al-Andalus sont donc plus nombreux qu'on ne le pensait jusqu'aux années 1990. Ils témoignent tout d'abord de la réalité et de la profondeur de l'arabisation, au moins dans le domaine de l'écrit. Les glossateurs des X^e^-XII^e^ siècles rédigent plus facilement en arabe qu'en latin, bien qu'ils comprennent cette langue et qu'ils soient également capables d'en faire un usage écrit. Le latin demeure en effet un marqueur identitaire fondamental du christianisme en al-Andalus, ce qui explique son maintien comme langue liturgique, comme référent littéraire et religieux, et dans les inscriptions funéraires.

De nombreuses zones d'ombre persistent. Le niveau de maîtrise de l'arabe varie selon les témoignages recueillis : excellent chez Ḥafṣ Ibn Albar ou parmi les rédacteurs et annotateurs des Canons de l'Église en arabe, il peut se révéler très rudimentaire dans certaines gloses. Il est probable que l'écrasante majorité des rédacteurs soient des clercs : il est quasiment impossible de connaître les pratiques linguistiques du reste de la population chrétienne. On rencontre le même obstacle en ce qui concerne les variations régionales du niveau d'arabisation : les seuls écrits en arabe que l'on peut localiser proviennent de Cordoue sous le califat omeyyade, de Tolède après 1085 et des marges du royaume asturo-léonais pour ce qui est de certains manuscrits annotés en arabe. Le trou noir du XI^e^ siècle ne permet pas non plus d'appréhender précisément les rapports évidents qui unissent le *revival* mozarabe tolédan de l'époque des traductions à l'histoire du christianisme arabisé en al-Andalus au cours des IX^e^-XI^e^ siècles. Enfin, une autre question connaît actuellement de nouveaux développements : celle des contacts entre les « mozarabes » et les communautés chrétiennes d'Orient. L'analyse lexicale des écrits arabo-chrétiens d'al-Andalus, la comparaison entre les traductions bibliques réalisées d'un bout à l'autre du bassin méditerranéen, mais aussi la circulation de thèmes polémiques ou apologétiques empruntés à la théologie des Églises d'Orient viennent compléter les rares mentions textuelles dont on disposait jusque-là.

d) « Situation mozarabe » et sociétés septentrionales

Les lacunes des sources rendent illusoire la reconstitution d'une histoire communautaire du christianisme en al-Andalus, pour laquelle il n'existe d'ailleurs aucun récit après le cycle des martyrs de Cordoue. Le phénomène « mozarabe » conserve son intérêt en tant que *situation* d'acculturation des communautés chrétiennes au contact du modèle arabe dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge. Cette situation est en effet localisée dans le temps entre le IX^e^ et le XII^e^ siècle, puisqu'elle se singularise par l'existence de noyaux de populations chrétiennes arabisées, cohérents et quantitativement conséquents. L'Occident musulman accueillit encore, après le XII^e^ siècle, des groupes de chrétiens qui s'arabisèrent, mais leur poids numérique était dérisoire et leur statut précaire.

L'une des particularités de la « situation mozarabe » est qu'elle s'épanche hors des frontières de l'Islam dans les régions de marges du Mondego, du Duero, de la Rioja et de la vallée de l'Èbre. Ces espaces accueillirent en continu, entre le IXe et le XIe siècle, des populations chrétiennes venues d'al-Andalus[104]. Certains clercs, dont la langue principale était devenue l'arabe, annotèrent dans cette langue les manuscrits qu'ils avaient apportés avec eux, qu'ils copiaient ou qu'ils lisaient sur place[105]. La présence de cette diaspora déteignit également sur l'onomastique locale, marquée par l'empreinte du modèle arabe.

L'ouvrage d'Eduardo Manzano sur la frontière[106], la mise au point de Fernando Rodríguez Mediano et de Victoria Aguilar sur l'onomastique arabisée[107], l'analyse de la structure sociale de la ville de León par Carlos Estepa Díaz[108] ont toutefois démontré que la thèse du repeuplement des régions « désertes » par les *Hispani* ne suffisait pas à expliquer cette perméabilité locale aux références linguistiques arabes. Les recherches actuelles sur l'archéologie et le peuplement de ces espaces entre l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge[109] apportent quelques nuances à la thèse de Claudio Sánchez Albornoz sur le « dépeuplement » généralisé des zones de marches, qui seraient ensuite devenues des fronts pionniers du « repeuplement[110] ». Selon Eduardo Manzano, la désertification évoquée par les sources signifie principalement un processus de déstructuration politique au profit de pouvoirs locaux intercalés entre Islam et principautés septentrionales[111]. La thèse juridico-politique de la monarchie asturienne, évoquée autrefois par Pierre David[112], expliquerait le parti-pris des chroniques royales, qui n'éclairent cet espace marginal qu'une fois « reconquis » et ramené à la civilisation par la royauté.

L'onomastique arabisée serait donc le témoin de cette pré-histoire des espaces absorbés par la conquête asturienne. Elle pourrait en effet constituer une sorte de sédiment du passé : soit que ces régions avaient été réellement dominées par un pouvoir islamique, comme ce fut le cas dans la Beira avant 878[113], dans la haute vallée de l'Èbre[114] et à Albelda[115] avant le Xe siècle ; soit que ces régions

[104] J. E. Díaz-Jiménez, « Inmigración mozarabe en el reino de León ».

[105] Sur le mouvement des livres, voir M. C. Díaz y Díaz, « La circulation des manuscrits dans la péninsule Ibérique », pp. 219-241 et 383-392 ; et A. M. Mundó, « Importación, exportación y expoliaciones de códices en Cataluña ».

[106] E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas.*

[107] V. Aguilar Sebastián, « Onomástica de origen árabe en el reino de León » ; F. Rodriguez Mediano, « Acerca de la población arabizada del Reino de León » ; et V. Aguilar Sebastián et F. Rodriguez Mediano, « Antroponimía de origen árabe ».

[108] C. Estepa Díaz (dir.), *Estructura social de la ciudad de León.*

[109] J. M. Mínguez, « Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero ».

[110] C. Sánchez Albornoz, *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, 1966.

[111] E. Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas.*

[112] P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal.*

[113] C. Aillet, « Entre chrétiens et musulmans », pp. 27-49.

[114] Ph. Sénac, *La frontière et les hommes.*

[115] A. Ubieto Arteta (éd.), *Cartulario de Albelda.*

avaient évolué en marge des deux dominations, mais au contact avec l'Islam voisin comme ce fut peut-être le cas dans la vallée du Duero. Après que ces régions eussent été encadrées par le pouvoir royal, la permanence diffuse du référent arabe dans l'onomastique, et cela jusqu'au XI^e siècle au moins, ne s'explique que par le contact maintenu avec l'Islam. Ce contact permanent était de nature militaire, mais aussi économique, comme le montrent les nombreuses mentions d'objets d'origine islamique dans les chartes léonaises. Ce contact était enfin tissé par les mouvements des individus entre le « domaine de l'Islam » et les zones de marges. Or ces mouvements ne se limitaient pas à « l'immigration mozarabe », dont l'importance numérique est d'ailleurs difficile à déterminer. Les déplacements vers le domaine de l'Islam, au-delà d'une « frontière » de toute façon très perméable, mouvante et incertaine, n'étaient pas rares. Focalisée sur l'image de l'exode des « mozarabes », l'historiographie n'a guère tenu compte des imbrications locales entre les pouvoirs islamiques et chrétiens, et leurs populations.

Il apparaît pourtant, à la lumière des sources, que la « situation mozarabe » ne constitue nullement un cas en marge dans l'histoire du christianisme ibérique jusqu'au XII^e siècle. Il est rigoureusement impossible de distinguer, dans les chartes léonaises du haut Moyen Âge, les « immigrés » d'origine méridionale du reste de la population locale, à moins qu'une mention explicite ne les départage. Cela signifie donc qu'il n'y avait aucun fossé entre ces populations, unies par la référence au modèle wisigothique latin, mais également marquées par le contact avec la culture arabe, alors hégémonique dans tout le bassin méridional de la Méditerranée. Outre la formation d'îlots d'arabité chrétienne par le biais de l'émigration, les régions de marges constituaient des zones de forte perméabilité qui absorbaient aussi bien les colons galiciens et asturiens que les chrétiens venus de Cordoue. Dans la Beira, dans la vallée de l'Èbre, en Aragon et dans le Vall d'Àger[116], les populations chrétiennes étaient relativement indifférenciées de part et d'autre de la frontière politique. Bien que les degrés d'arabisation ou de latinisation aient sans doute considérablement varié en fonction des groupes considérés, une bonne partie de la population chrétienne de la péninsule Ibérique au cours des X^e-XI^e siècles peut être qualifiée de « mozarabe », à condition que cette expression désigne une confluence des modèles latin et arabe au sein du christianisme.

Cette situation prit fin lorsque la frontière entre Islam et Chrétienté commença à être réellement constituée, c'est-à-dire à partir de la fin du XI^e siècle. Le durcissement des rapports entre un Islam unifié sous la direction des dynasties berbères et une Chrétienté elle aussi en voie d'unification allait condamner les minorités chrétiennes d'*al-Andalus* à prendre le chemin de l'exil, puis à se fondre dans les sociétés du Nord de la Péninsule. En effet, le christianisme arabisé devint marginal dans la Péninsule à partir du moment où l'identité chrétienne fut définie à travers des critères élaborés par les milieux qui imposèrent la Réforme grégorienne, sous l'influence de Rome et des prélats d'Outre-Pyrénées.

[116] Pour cette région, voir A. Benet i Clarà, « Els mossàrabs a Catalunya », pp. 28-31.

De plus, la prise de Tolède en 1085 et l'effondrement du christianisme en al-Andalus effaçaient l'existence d'un christianisme arabisé, réduit à une minorité réfugiée à Tolède ou dans d'autres localités du Nord de la Péninsule. Le qualificatif d'*hispanus* n'était plus l'exclusivité des chrétiens du Sud de la Péninsule puisqu'Alphonse VI se revendiquait *imperator totius Hispaniæ*. Les chrétiens originaires du territoire islamique étaient qualifiés de « mozarabes », terme qui n'avait rien d'insultant mais qui les cantonnait désormais au rang de minorité culturelle et linguistique. L'*Hispania* se construisait désormais dans le Nord.

Conclusion

La culture « mozarabe » se définit par la tension constante qui s'exerce entre un modèle identitaire ancré dans la latinité hispano-wisigothique et l'insertion dans une culture de langue arabe, avec toutes les inflexions que pouvait signifier le changement de langue. Le degré d'arabisation et d'orientalisation fut variable en fonction des régions concernées, atteignant son expression la plus aboutie à Cordoue et en Bétique, là où le pouvoir omeyyade avait son siège et où les valeurs de l'arabité étaient défendues avec le plus de force. Dans les régions de marges bordant le *Dār al-Islām*, l'installation d'*Hispani* arabisés et la présence de populations chrétiennes déjà marquées par l'empreinte de la culture arabe et en contact permanent avec l'Islam méridional, favorisèrent également une arabisation diffuse.

La question « mozarabe » constitue donc un élément essentiel pour penser le contact entre Islam et cultures chrétiennes dans la péninsule Ibérique jusqu'au XII^e^ siècle. C'est d'ailleurs là tout son intérêt. Les chrétiens constituent en al-Andalus une minorité dont l'histoire sera toujours incomplète et lacunaire. Il s'agit cependant d'une minorité dont l'histoire, intégrée à celle de l'islam ibérique, nous renseigne sur la genèse d'une société islamique et sur la diffusion du modèle arabe omeyyade jusqu'au sein des populations chrétiennes, en al-Andalus et dans les régions de marges. La situation mozarabe témoigne donc de l'évolution des sociétés ibériques et en révèle les points de contact et de jointure. Tandis que Francisco Javier Simonet pensait l'identité comme substantielle et intemporelle, l'existence de différents gradients d'arabisation au sein des sociétés chrétiennes en péninsule Ibérique au cours du haut Moyen Âge éclaire au contraire un phénomène d'interaction sociale et culturelle.

AL-ANDALUS EN EL PENSAMIENTO FASCISTA ESPAÑOL

LA REVOLUCIÓN ISLÁMICA EN OCCIDENTE DE IGNACIO OLAGÜE

Maribel Fierro
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

La obra de Ignacio Olagüe y el miedo al invasor

En el año 2004, una editorial andaluza reeditó el libro de Ignacio Olagüe[1] titulado *La revolución islámica en Occidente*[2] que había sido publicado en el año 1974 por la Fundación Juan March. Esa primera edición española de 1974 no constituía en realidad una primicia, pues se trataba de la versión ampliada de una obra publicada por vez primera en francés en 1969 con el provocador título de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne (Los árabes nunca invadieron España)*. Al autor se le echó entonces en cara la escasez de aparato crítico en su libro[3], ausencia que fue justificada por I. Olagüe por el hecho de que esa primera versión estaba destinada a un público amplio. Años más tarde, la traducción española pretendía poner fin a las deficiencias de la versión francesa, añadiendo a su contenido una anotación que se presentaba como extensa y probatoria de los argumentos del autor.

Tendré ocasión más adelante de volver sobre el contenido del libro de Olagüe. Por el momento, remitiré a la información recogida en la Wikipedia, pues la inclusión en ella de una entrada sobre Olagüe es un reflejo de la enorme popularidad de la que *La revolución islámica en Occidente* goza en diversos

[1] Una primera versión de este trabajo fue una reseña de *La revolución islámica en Occidente* de Ignacio Olagüe aparecida en *Revista de Libros*, 109, 2006, pp. 3-4. Quiero agradecer al personal de la Biblioteca de la Casa de Velázquez la amabilidad con la que me facilitaron la consulta del legado de Ignacio Olagüe en ella depositado (las referencias a su correspondencia lo son a las cartas contenidas en dicho legado). También quiero agradecer a los participantes en el Seminario en el que presenté este trabajo sus útiles comentarios y sugerencias. Paz Fernández, como siempre, fue generosa con su tiempo y su saber.

[2] Ed. de R. Palacio More, En esta segunda edición se han traducido los textos latinos, ingleses y franceses y se han elaborado dos índices (temático y onomástico).

[3] Véanse las críticas de P. Martínez Montávez en su reseña aparecida en *Informaciones* (27 de mayo de 1971). A Ignacio Olagüe le fue publicada una réplica, de la que se conserva copia en la Casa de Velázquez (en dicha copia no consta la fecha de publicación, que tal vez sea la misma en la que se publicó la reseña de Martínez Montávez).

Manuela Marín (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos xvii-xxi*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 325-349.

foros de Internet —el libro entero está volcado en la red—[4]. En dicha entrada se explica que Olagüe (I. O.):

> Niega que se produjera una invasión musulmana de la Península Ibérica en el siglo VIII, debido a la escasa población árabe y la pobreza de sus medios logísticos, que no le permitirían realizar grandes operaciones militares, ya sea a través del mar o del desierto, y, aun menos, derrotar a tantos pueblos en tan poco tiempo[5].
>
> Para explicar la Alta Edad Media española, I. O. propone que el arrianismo y, en menor medida, el paganismo o el gnosticismo, no desaparecieron de España con la conversión de Recaredo. Era también frecuente la poligamia, no sólo entre los judíos.
>
> En el siglo VIII, lo que tuvo lugar es el fracaso del Estado teocrático visigodo, seguido por una guerra civil entre dos bandos irreductibles: los partidarios de Rodrigo, a los que hace defensores del cristianismo trinitario (el catolicismo), y los partidarios de los hijos de Witiza, adscritos al cristianismo unitario (arriano), con la intervención de caudillos provinciales, rebeldes al poder central.
>
> Este período de caos habría coincidido con un aumento de aridez provocado por el mismo cambio climático que había ido desecando el Sahara desde hace milenios. Como resultado de todo ello, tuvieron lugar varias crisis de subsistencia en la Península durante los siglos VII y VIII.
>
> De acuerdo con esta teoría, habría sido un guerrero visigodo, por más señas, pelirrojo y de ojos azules, quien, tras apoderarse de Córdoba en el 755, sometería la mayor parte de la Península antes de morir en el 788. Los cronistas árabes posteriores lo denominaron Abd Al Ramán y le atribuyeron la condición de Omeya.
>
> En el siglo IX, debido a las relaciones comerciales con el Mediterráneo oriental, la política pro-islámica de Abd Al Ramán I, la difusión de la literatura y la predicación de propagandistas árabes, se fue produciendo un lento fenómeno de arabización (sustitución del latín por el árabe e invención de ascendencias árabes con cambio de apellidos) en ciertas élites urbanas, seguido de una fusión de estas influencias islámicas con el arrianismo. Éstas habrían penetrado desde el Levante (el puerto de Almería era el más importante del Mediterráneo Occidental en la Alta Edad Media) y no desde el estrecho de Gibraltar, difundiéndose luego por el sur y el noroeste.
>
> El momento de aparición de las primeras manifestaciones externas del Islam, se fecharía en torno al año 856, pues es entonces cuando se

[4] Véanse, por ejemplo: www.islamyal-andalus.org/nuevo/olague/indice.htm, Publicaciones de la Yama'a Islámica de al-Andalus (Liga Morisca) [consultada el 11 de diciembre de 2006] y www.webislam.com/BEI/Olague/Index.htm [consultada el 5 de mayo de 2006].

[5] Según lo recogido en www.andalucia.cc/axarqiya [consulta realizada el 5 de mayo de 2006], esta interpretación (no hubo invasión musulmana) se vería corroborada también por la obra de R. COLLINS, *La conquista árabe*, trad. de N. MÍGUEZ, obra sobre la cual puede verse la reseña que le dedico en *Al-Qanṭara*, 13, 1991, pp. 619-621. En este caso se trata de una obra de mayor altura que la de Olagüe, aunque no deja de adolecer de un mismo defecto: está escrita por alguien que no puede leer las fuentes originales árabes.

> habría tenido constancia de que Eulogio (posteriormente San Eulogio de Córdoba) y Álvaro (San Álvaro de Córdoba), apologetas mozárabes (trinitarios) de Córdoba, que hasta entonces habían centrado sus críticas en los arrianos o los acéfalos, pasan a escandalizarse con las llamadas a la oración de los almuédanos. Según Olagüe, hasta los años 850-851, éstos y Juan de Sevilla habrían ignorado la existencia del mismo Mahoma.
>
> Esta fusión del islam con el arrianismo daría lugar hacia el siglo x a la cultura arábigo-andaluza, un mahometanismo de tinte liberal que alcanzaría su cénit en los siglos xi y xii, antes de entrar en decadencia por culpa del dogmatismo introducido por la invasión almorávide[6].

Las carencias, desde un punto de vista científico y académico, de la obra de Olagüe sobre al-Andalus han sido puestas de relieve por especialistas como Pedro Martínez Montávez, Pierre Guichard y Dolors Bramon[7]. Esta última señalaba, además, el eco que las tesis de Olagüe estaban teniendo entre los musulmanes españoles, especialmente entre los conversos, añadiendo:

> Mi experiencia docente con alumnos interesados por el islam, musulmanes o no, me recuerda, curso tras curso, que la lectura de este libro no debería hacerse sin preparación historiográfica. Contiene demasiados disparates. Y se corre el riesgo de creer que el estricto monoteísmo que se impuso en Arabia por mediación de un Profeta, aquí surgió por obra y gracia de las luces hispanas. No es ésta una buena deducción y, sobre todo, resulta peligrosa en las circunstancias con que en España se vive actualmente el islam, uno de cuyos problemas es, precisamente, el de la dificultad de encontrar una verdadera cohesión y representatividad entre las muy diversas situaciones sociales, económicas y culturales de los hombres y mujeres que hoy y aquí constituyen la comunidad musulmana.

Como bien supieron percibir tanto P. Guichard como D. Bramon, el principal objetivo del libro de I. Olagüe es limitar al máximo la intervención «foránea», «extranjera», en la historia de España, en una versión específica de ese «miedo al invasor» que ya destacó en su día Th. F. Glick[8]. Olagüe se inventa un islam autóctono primigenio que nada (o muy poco) debe al venido de fuera; en otras palabras, en la Hispania visigoda se habría producido una revolución ideológica, sobre todo religiosa, paralela al surgimiento del islam, estableciéndose de esta

[6] es.wikipedia.org/wiki/La_Revoluci%C3%B3n_isl%C3%A1mica_en_Occidente [consultada el 11 de diciembre de 2006].

[7] Para el primero véase la nota 3. Para la tercera, véase: www.webislam.com/numeros/2001/01_01/Articulos%2001 [consultada el 5 de mayo de 2006]. Para el segundo véase su artículo «Les arabes ont bien envahi l'Espagne», pp. 1483-1513. Un internauta (www.celtiberia.net/articulo.asp?id=668 [consultada el 5 de mayo de 2006]) se queja de que la lectura del artículo de P. Guichard le «defraudó en parte. Frente a la amplitud de datos, con seguridad fruto de una enorme investigación, el estilo academicista de Guichard poco aportaba justificadamente y, en cambio, abundaba en menosprecios globales a la obra del primero».

[8] *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, pp. 3-15.

manera en la Península un estado de opinión «premusulmán»[9]. Es otra variante de un viejo fenómeno, el de la hispanización de lo árabe: como señaló Federico Corriente en otro contexto, esa hispanización de lo árabe, a la que tan aficionados se ha sido en círculos académicos y no académicos obsesionados porque no se perturbe una supuesta «esencia española»[10], suele llevar a que:

> El intruso semita [sea] siempre sorprendido y vencido por el nativo y sometido a un lavado que nos lo devuelve limpito de sangre, hispanizado y con perfil de renegado de cuanto fueron sus orígenes y naturaleza[11].

La cuestión del unitarismo religioso y la insistencia en lo «andaluz» (que es la forma con la que Olagüe hace referencia a lo andalusí) son los elementos que explican la gran acogida que ha tenido *La revolución islámica de Occidente* entre las comunidades musulmanas españolas de conversos y entre sectores nacionalistas andaluces.

No deja de ser curioso que la obra de Olagüe —quien, como veremos, fue un nacionalista español de origen vasco atraído por el pensamiento de uno de los teóricos españoles del fascismo, Ramiro Ledesma Ramos (1905-1936)— se haya convertido en libro de culto de conversos musulmanes y andalucistas. El texto de Olagüe nos hace viajar, por tanto, desde el nacionalismo español de los círculos fascistas menos tradicionalistas hasta las nuevas identidades que se formulan en la democracia actual.

Tanto la versión francesa como la española se caracterizaron por la escasez de reseñas y por el silencio prácticamente unánime con que fueron recibidas en los círculos académicos[12]. Lo que no podía prever Flammarion, y sin duda tampoco la Fundación Juan March, era que el libro iba a gozar de esa enorme popu-

[9] *La revolución islámica en Occidente*, pp. 63, 189-248.

[10] J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, p. 252.

[11] F. Corriente, *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*, p. 8.

[12] Véase la nota 7. El único investigador perteneciente al mundo académico que parece haber citado el libro de I. Olagüe en su propia obra (aunque véase notas 16 y 17) es el ya mencionado Th. F. Glick en su *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, p. 302: «*Although Olagüe's views on conversion and social structure cannot be taken seriously, his comments on historical climatology are interesting and well-informed*» (véanse también pp. 29, 37). Ch. J. Bishko hace referencia a otra obra de I. Olagüe (*La decadencia española*) en su «The Castilian as Plainsman»: «*Ignacio Olagüe, who attempts to explain Spain's decline in the later sixteenth century as due to an alleged radical change in meseta climate, attributes forests, extensive grasslands, and flourishing crop farming to medieval La Mancha and Extremadura, but his thesis rests more on personal conviction than actual proof*». Por otro lado, el libro de Olagüe era susceptible de atraer el interés de personajes para los que la historia es un rosario de agravios o de conspiraciones. Así, le escribe un tal Dr. Claude Nancy (2 de octubre de 1970): «*Dans notre société qui se désagrège rapidement et qui est en tous points comparable à celle de la fin de l'Empire romain d'Occident, je crois qu'il est capitale de retourner aux sources de nos origines, de notre culture et de notre religion indo-européenne. Les Wisigoths à mon avis sont une des clés de notre histoire, et leur étude peut dissiper les brouillards étendues par le Christianisme dans nos esprits par la suite*». Pero en su libro *This is Spain*, trad. e Introducción de W. Starkie (véase *infra*), Olagüe afirma que «*The Visigothic influence was ephemeral*» y que sólo hay 50 palabras de origen germánico en el español.

laridad en algunos círculos de conversos españoles al islam y de nacionalistas andaluces. Esta popularidad será analizada en la primera parte de este estudio, mientras que en la segunda parte se prestará atención a la intencionalidad de la obra de Olagüe. La tercera parte, por último, se centrará en la figura del autor y en las posibles conexiones con el pensamiento fascista español, en especial el de Ramiro Ledesma Ramos.

a) La identidad recuperada. Olagüe, los conversos españoles al islam y los nacionalistas andaluces

Umar Ribelles firmó en el año 2000 la introducción al libro de Olagüe, cuya primera edición española fue volcada en Webislam, diciendo:

> WEBISLAM se congratula de poner al alcance de la comunidad de Internet el libro maldito de la Historia de España: *La revolución islámica en Occidente* de Ignacio Olagüe [...] Libro de heterodoxo documentado y rigurosamente científico que articula una argumentación que suele llevar al lector a un cambio copernicano en su idea de la Historia de España. No hubo invasión ni de árabes ni de inexistentes moros sino tan solo la guerra civil entre cristianos unitarios y trinitarios, iconoclastas contra idolatras [*sic*], creyentes en un Creador único, eterno e incomparable contra los seguidores de Pablo de Tarso.
>
> Es admirable como [*sic*] nos deja perplejos cuando demuestra con argumentos de autores cristianos que la Mezquita de Córdoba estaba construida doscientos años antes de la pretendida invasión. Nos informa que la herradura fue inventada en Francia cien años después de la invasión y que un caballo consume cuarenta litros de agua al día por lo que no pudieron existir las asombrosas cabalgadas de caballería árabe que tan gustosamente describen los imaginativos historiadores ortodoxos. Nos asombra al decirnos que todo documento histórico del siglo VII ha sido destruido en toda la Cristiandad. Nos enseña a reconstruir un estado de opinión escondido tras un hecho falso inventado para burlarnos.
>
> Para dominar a un pueblo hay que quitarle la memoria histórica. Admira el logro de la inteligencia del Vaticano eterno en cambiar una guerra civil por una invasión imposible. Admira y horroriza verles navegar por los milenios a lomos de tan gran mentira. La Gran guerra civil de mil años que asoló España desde tiempos de Leovigildo en el siglo VI hasta la expulsión de los moriscos al [*sic*] comienzos del siglo XVI [*sic*] se cerró con la Inquisición y esta [*sic*] con la Constitución de los liberales de Cádiz («La religión católica apostólica romana, única verdadera...»), las ridículas guerras de conquista en Marruecos y la cruzada franquista. Ahora, 2000, estamos en democracia y la Constitución de 1978 afirma que el Estado es laico y que hay libertad. Como musulmanes españoles pretendemos utilizar la libertad hablando de lo que nos interesa y que hasta hace poco significaba la muerte[13].

[13] www.webislam.com/BEI/Olague/Intro_Olague.htm [consultada el 5 de mayo de 2006].

Escritos antes de que Dan Brown volviera a poner de moda las conspiraciones vaticanas, estos pasajes nos sirven de introducción no tanto al libro de Olagüe como a las necesidades identitarias de una nueva comunidad religiosa, la de los conversos españoles al islam.

Estas necesidades están claramente expresadas en otra presentación del libro en Internet, firmada esta vez por Abu Yabal en el año de la hégira de 1423[14], para quien «esta magna obra, que sigue las tesis en cierto modo de Américo Castro» causó gran sensación por su argumentación, siendo esta tan sólida y tan contraria al relato tradicional transmitido «por aquellas monolíticas enciclopedias de bachiller» que ello explica que tras su publicación se perdiese

> para el resto de los tiempos siendo de muy difícil localización de no ser por la rebusca en alguna biblioteca o la edición furtiva que algunos hicieron del libro para alimentar *las bases teóricas de la identidad andalusí* [la cursiva es mía][15].

Abu Yabal se sorprende de lo vilipendiada que ha sido la obra y del escaso eco que ha tenido, habiéndola encontrada citada como fuente a seguir tan sólo por Roger Garaudy en su libro *El islam en Occidente. Córdoba, capital del pensamiento unitario*[16], mientras que la mayoría de quienes hacen referencia al libro de Olagüe lo rechazan[17]. Destaca Abu Yabal especialmente entre estos últimos a P. Guichard. Mientras que Abu Yabal no parece encontrar falta alguna en la escasamente rigurosa metodología de Olagüe, echa en cara en cambio a Guichard —cuya obra se atiene impecablemente a los criterios de investigación científica— no haber elaborado «una revisión alternativa de cada una de las fuentes» en las que se basa Olagüe y de cada una de sus conclusiones[18]. Sobre todo teniendo en cuenta, sigue diciendo Abu Yabal, que un artículo publicado

[14] www.al-madrasa.com, [consultada el 5 de mayo de 2006]. Véase también: www.alyamiah.com/cema [consultada el mismo día].

[15] www.andalucia.cc/axarqiya/genetica_historia.htm [consultada el 5 de mayo de 2006]: «aquellos andaluces [...] que hicieron de la Península Ibérica el foco de civilización más avanzado de Occidente, siendo el asiento del posteriormente llamado Renacimiento Europeo, y que hubieron de abandonar su tierra ante la negación de su cultura por aquellos que les sometieron. A los que le fue negada su lengua como medio de expresión, sus propiedades para mayor acúmulo en manos de poderosos y su religión, como medio de desarraigo y sometimiento social y cultural, daremos aquí, voz tardía y reconocimiento para que sus hijos, *tengan elementos de conocimiento y capacidad con la que recuperar su identidad perdida*» [el subrayado es mío].

[16] La utilización de la obra de Olagüe por R. Garaudy debió de contribuir a su difusión entre los musulmanes españoles.

[17] Se menciona específicamente a S. Fanjul, *Al-Andalus contra España*; y J. Valdeón Baruque, *Abderramán III y el Califato de Córdoba*.

[18] El planteamiento de Pierre Guichard sobre la imposición en al-Andalus de unas estructuras sociales de carácter «oriental» traídas por los conquistadores musulmanes ha sido uno de los más enriquecedores e innovadores en la historia de al-Andalus (véase al respecto la introducción de Antonio Malpica Cuello a la reed. facsímil de la obra de Guichard, *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*), si bien quienes siguen obsesionados por la existencia de una «esencia española» rechazan de partida ese planteamiento.

en 2003 por genetistas[19] viene, según él, a apoyar la tesis de Olagüe: a éste, pues, solamente «le faltó el apoyo en algo como la novedosa tecnología de la investigación molecular aplicada al análisis genético de poblaciones». En ese artículo se plantea, en efecto, la cuestión de las relaciones genéticas entre la Península Ibérica y el Magreb y se concluye que hay una nítida separación entre las poblaciones de ambas zonas, debido probablemente a un sustrato paleolítico distinto, si bien las personas

> y, si se reproducen, sus genes han cruzado el estrecho de Gibraltar con distinta intensidad a lo largo de la historia. En algunos períodos dicho flujo aumentó. Además se trata de una corriente bidireccional [...] Respecto al total de linajes del cromosoma Y, la contribución norteafricana al acervo genético ibérico se puede estimar en un 8%...

Este artículo[20] lleva a Abu Yabal a afirmar que:

> No son tan desacertadas las tesis que se exponen en la obra de Olagüe y en las que se basan los argumentos de quienes reivindican la identidad andalusí sosteniendo la originalidad de aquella cultura asentada sobre un sustrato humano autóctono de la Península Ibérica y que fuera sometida en los inicios del siglo XVII hasta la supuesta libertad religiosa aprobada por la Constitución de 1978.

Los genetistas autores del artículo, además, permiten gracias a su contribución que podamos

> plantearnos si las invasiones árabes implicaron una aportación demográfica significativa, o si, por el contrario, una élite numéricamente limitada, pero culturalmente prestigiosa, consiguió difundir una nueva lengua y religión, sin que ello conllevara una aportación de genes notables... El análisis de gran cantidad de marcadores nos revela una llamativa ausencia de diferencias entre poblaciones árabes y bereberes. Sólo el ADN mitocondrial separa de los bereberes a los árabes argelinos y tunecinos (pero no marroquíes). Debemos concluir pues, que la arabización del Magreb fue un fenómeno básicamente cultural, en que una reducida élite impuso su lengua y religión, sin que hubiera cambios sustanciales en la población local, incluso la actualmente arabófona.

Para Abu Yabal, pues, el principal valor de la obra de Olagüe es que hace del islam una religión autóctona de la Península Ibérica, no el resultado de una

[19] E. Bosch *et alli*, «Genética e historia de las poblaciones del Norte de África y la Península Ibérica». Dejo para otra ocasión la discusión de este y otros artículos de parecida temática.

[20] El folleto de propaganda de la Editorial Plurabelle también incide sobre lo mismo: en él se afirma que a la obra de Olagüe sólo le falta un apéndice en el que se haga mención de los últimos estudios genéticos en los que se demuestra que no hubo presencia árabe y apenas bereber en la población de la Península Ibérica, lo cual, se dice en dicho folleto, «da la razón al pensador navarro».

invasión ni de una conquista: si los musulmanes de al-Andalus eran genéticamente «indígenas», el islam queda legitimado como religión propia, no ajena.

El aprecio por la obra de Olagüe se advierte también en las publicaciones de Aderrahmán Medina Molera, quien a partir de dicha obra y de sus propias reflexiones se lanza a hacer una pirueta étnico-histórica mucho más complicada al afirmar que los moros «eran una mezcla de andaluces exiliados —lo que hay llamaríamos "luchadores por la libertad"— y norteafricanos. La cultura y etnia de Tartessos ya es mora»[21].

La popularidad del libro de Olagüe no se limita al círculo de conversos[22]. En un trabajo firmado por Alfonso López Domínguez aparecido el 24 de julio de 2003[23] se afirma:

> En unos cursos del CEP dados en nuestra ciudad a los docentes empeñados en acumular puntos que sumar en su particular cómputo de sexenios, se impartió una conferencia por el profesor Antonio Enrique[24] titulada «Canon Heterodoxo» de la que me llega una fotocopia del trabajo «Sobre la identidad hispánica», del citado autor, quien desarrolla ampliamente en uno de sus capítulos su visión sobre el libro de Olagüe *La revolución islámica en Occidente*.
>
> La polémica no es que esté servida. Es que lleva siglos cociéndose en el puchero de nuestras desdichas colectivas, y ahora que se destapa la olla, el guiso que se nos descubre debería ser plato obligado en todos los centros de enseñanza, que se precien de serlo, dentro y fuera de nuestra Comunidad. Se trata, en síntesis, de otra visión más, contraria al mayor engaño histórico al que hemos sido sometidos, hecha de forma rigurosamente sistemática y científica, discutible, pero incuestionable, si se me permite la paradoja. Pues nada, animo a los lectores a que se busquen la vida y encuentren una copia del citado libro, o del citado artículo que lo extracta, porque merecen la pena.

En estas palabras afloran ciertas aproximaciones al islam del nacionalismo andaluz, que han dado lugar, por ejemplo, a la idea de que Blas Infante llegó a convertirse al islam[25]. La Editorial Plurabelle publicita su edición de la obra de Olagüe poniendo de relieve que se trata de una obra «que no debe faltar en la biblioteca del interesado por la historia y ha sido desde su aparición el pilar base del nacionalismo andaluz junto a la obra de Blas Infante».

En el mismo sentido, en una reseña de la segunda edición del libro de Olagüe publicada en una revista académica y escrita por Antonio J. Mialdea Baena, éste, profesor de la Universidad de Córdoba, afirma que:

[21] A. Medina Molera, «Moros y cristianos».

[22] El libro de I. Al-Amīn, *Al-ʿArab lam yagzu l-Andalus*, no es otra cosa que una traducción de la obra de Olagüe, como el propio «autor» reconoce en el prefacio. No tengo datos sobre este Ismāʿīl Al-Amīn.

[23] A. López Domínguez, «De Gómez Moreno a Olagüe».

[24] Autor de una obra titulada *El tratado de la Alhambra hermética*.

[25] Véase M. Marín, «Al-Andalus et le pluralisme religieux».

> La obra del investigador vasco, contemplada y repudiada en el ámbito universitario nacional e internacional, sufrió un paulatino proceso de eliminación más propio de la censura de los años anteriores a su salida a la luz pública que de los años en que fue publicada.

y añade que:

> El lector tiene en sus manos [...] una obra especial, polémica obviamente, cuyo mérito radica no sólo en las tesis que propone sino en el desarrollo editorial propio que ha tenido a lo largo de estos años, lo que dota al escrito de Olagüe de un valor a la vez intrínseco e interesante[26].

Estando de acuerdo en que parte del interés del libro de Olagüe reside en el tipo de recepción que ha tenido y que sigue teniendo, me llama la atención que el autor de la reseña destaque del contenido el hecho de que para Olagüe los «hispanorromanos se islamizaron de la misma manera que ahora, por motivos diversos, nos americanizamos sin necesidad de que desembarquen los marines en el Guadalete». En este comentario parece translucirse, una vez más, la apreciación del hecho de que, si la islamización se produjo así, ello quiere decir que los musulmanes andalusíes fueron, ante todo, gente local. Claro está que esto último ya se sabía desde hace tiempo y al-Andalus no se diferencia por ello de otras regiones del mundo islámico: las élites conquistadoras fueron minorías cuyas creencias religiosas terminaron siendo adoptadas por la mayoría de la población autóctona.

Otro profesor universitario, esta vez en Sevilla, el arabista Emilio González Ferrín, va más lejos en su apreciación de la obra de Olagüe, pues ha escrito un libro titulado —engañosamente— *Historia general de al Ándalus*. En él retoma, adoptándolas, las tesis de Olagüe con la intención de convencer a quien quiera leerlo —el libro son más de 600 páginas— de que al-Andalus fue una cultura autóctona que floreció mientras permaneció como tal (la llegada de los almorávides y almohades norteafricanos fue un duro golpe a la «esencia» de esa cultura) y de que Europa es deudora de ella por haberse desarrollado allí el primer renacimiento europeo[27]. La crítica que Alejandro García Sanjuán ha hecho del peculiar enfoque de este libro y de sus (a menudo anticuadas) referencias bibliográficas me exime ahora del esfuerzo de tener que dedicarle más espacio[28].

b) La identidad vindicada. Olagüe, Juan Andrés y lo que Europa debe a España

Olagüe dedica más de 500 páginas a intentar convencernos de que la presencia musulmana en suelo peninsular no fue el resultado de una invasión militar

[26] A. J. Mialdea Baena, reseña publicada en *Collectanea Christiana Orientalia*, 2, 2005 (publicada por la Universidad de Córdoba y la Université Saint-Joseph), pp. 513-515. Es la única reseña que conozco, aparte de la de Pierre Guichard citada en la nota 7, que ha sido publicada en una revista académica.

[27] E. González Ferrín, *Historia General de Al Ándalus*.

[28] La reseña se ha publicado en *Medievalismo*, 16, 2006, pp. 327-332.

ni la civilización arabo-musulmana que allí floreció fruto y consecuencia de esa presencia. En vez de invasión y conquista lo que hubo fue una penetración de misioneros musulmanes que encontraron terreno abonado para el islam en las creencias arrianas ya existentes en la Península. En vez de una civilización desarrollada por elementos alógenos, lo que hubo fue una creación autóctona que Olagüe denomina «andaluza». Esa civilización «andaluza» tiene su símbolo en la mezquita de Córdoba, que no debe ser adscrita ni a Oriente ni a Occidente y que originariamente no fue ni iglesia ni mezquita, sino un templo arriano cuya posterior evolución en un contexto especial hace de él un edificio único. El islam, dicho de otra manera, penetró en la Península como una «idea-fuerza» (concepto que Olagüe toma del francés Alfred Fouillée)[29] que ofreció a las poblaciones locales consuelo y apoyo durante un período de crisis climática y ello fue posible porque entre esas poblaciones el cristianismo trinitario todavía no estaba lo suficientemente enraizado. El resultado de esa combinación fue la creación de una original y pujante cultura, la andaluza, de la que Occidente es deudor en su desarrollo.

Las argumentaciones de Olagüe —quien no sabía árabe y tenía una actitud bastante laxa a la hora de justificar en qué basaba algunas de sus aseveraciones más rotundas— son a menudo tan contundentes como faltas de fundamento. Por ejemplo, afirma que «nos consta que el árabe no empezó a escribirse en España hasta la segunda mitad del siglo IX», siendo así que está perfectamente documentada la composición por parte de autores andalusíes de obras en árabe desde la primera mitad de ese siglo, conservándose algunas de ellas, como la crónica de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852) y la compilación jurídica de al-ʿUtbī (m. 255/869)[30]. Los estudios de W. E. Kaegi y Pedro Chalmeta sobre las conquistas musulmanas en el Mediterráneo occidental[31] pueden leerse como la más convincente crítica del libro de Olagüe, aunque no sea ésa, desde luego, su razón de ser. En efecto, uno de los argumentos de Olagüe para negar la invasión musulmana es que los árabes, tribus nómadas y poco numerosas, no pudieron dominar las tierras del Imperio bizantino ni el norte de África con la facilidad y en el escaso tiempo que pretenden las fuentes, mientras que los estudios de Kaegi y Chalmeta muestran precisamente cómo lo consiguieron, siendo la conquista militar un factor indispensable, aunque naturalmente no el único. Hay momentos en que Olagüe se plantea cuestiones de peso, como es la fiabilidad de las fuentes y la necesidad de ir más allá del estudio de las élites «conquistadoras» y concentrarse en los procesos que afectaron a las comunidades campesinas. Pero, en realidad, lo que de verdad preocupa a Olagüe es que no se puede admitir que unas «hordas» semitas salidas de los desiertos de Asia y de África hayan podido conquistar una parte de Europa y convertirla a su fe. ¿Cómo es posible que

[29] A. Fouillée, *Esquisse d'une interprétation du monde*, ed. É. Boirac.

[30] Véase del primer autor su *Kitāb al-Taʾrīj*, así como su *Kitāb al-Wāḍiḥa*. Para la obra del segundo véase A. Fernández Félix, *Cuestiones legales del Islam temprano*.

[31] W. E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*; y P. Chalmeta Gendrón, *Invasión e islamización*.

las mujeres no hayan «protestado» al pasar de la monogamia a la poligamia?, ¿cómo es posible que los cristianos no se hayan defendido?, éste es el tono. Por ello no pudo haber ni conquista ni islamización. En vez de conquista, se dio una convergencia religiosa; en vez de verdadera islamización, se creó una cultura única en el mundo, la andaluza, que fue el producto de las poblaciones locales, no de las hordas semitas venidas de fuera. En otras palabras, los «musulmanes» de la Península Ibérica desde el siglo VIII hasta el siglo XII — cuando llegaron los fanáticos saharianos almorávides y almohades que lo estropearon todo— no eran ni árabes ni bereberes, sino «andaluces» originariamente arrianos y su legado artístico es, por lo tanto, genuinamente español. Algo así es lo que propone Olagüe, porque no siempre es fácil seguir el hilo de su argumentación ni la terminología por él empleada[32].

Pierre Guichard, tras señalar la convergencia del libro de Olagüe con las tesis de los «tradicionalistas» sobre la historia de España, indica cómo en él lo que se quiere presentar es:

> Una historia sin ruptura, en que la civilización hispano-musulmana aparece como el fruto de una evolución interna más que como un fenómeno impuesto desde el exterior, en el marco de una historia «nacional» de la que se habría eliminado en la medida de lo posible el escándalo que representa la «violación» de España por los guerreros de Taric y Muza[33].

Olagüe —de cuya deuda con el pensamiento nacional-socialista de Ledesma Ramos se hablará en el siguiente apartado— se presenta así como un eslabón más de una cadena que tiene uno de sus máximos exponentes en el jesuita Juan Andrés.

Exiliado en Italia tras la expulsión de su orden de España en 1767, Juan Andrés tuvo que dejar su trabajo en la Universidad Real y Pontificia de Gandía, donde había estado enseñando latín, griego y hebreo. En 1768 se refugió en Ferrara, parte del Estado papal, pues Clemente XIII había ofrecido asilo a los jesuitas. Pero en 1773 el Papa suprimió la orden en sus Estados y Andrés se trasladó a Mantua, donde llegó en enero de 1774 y donde permaneció hasta la llegada de Napoleón en 1796. En Mantua, Andrés alcanzó gran reputación como ciudadano de la República de las Letras internacional: recibió la visita de Herder y Goethe, y mantuvo contactos con varios intelectuales y literatos, mientras componía su obra. En un artículo reciente, Roberto M. Dainotto ha estudiado la polémica relativa a si Europa se originó en el Mediterráneo, durante la época clásica, o si empezó en la Edad Media, con la destrucción del Imperio romano por los francos del Norte. Montesquieu se inclinó claramente por la segunda posibilidad, lo que le llevó a una espacialización de la idea de progreso histórico que transcendía el limitado alcance metafórico de categorías como «germánico» y «romano»,

[32] ¿Qué hacer con una frase como ésta?: «A pesar de haber nacido en Túnez, es un occidental a medias Ibn Kaldún, por su origen andaluz y su educación hispánica» (*La revolución islámica de Occidente*, p. 75, nota 37).

[33] «Los árabes sí que invadieron España», p. 29.

al tiempo que permitía teorizar sobre un carácter diferencial entre la Europa del Sur y la del Norte. Según Montesquieu, Europa tenía un Asia interna: el Sur de Europa era asiático no sólo desde el punto de vista del clima y de la cultura política (despotismo), sino también desde el punto de vista de su propia historia, desde al-Andalus a Sicilia. En su exilio italiano, en el año 1780, Juan Andrés empezó a escribir su famosa obra en ocho volúmenes, *Dell'origine, dei progressi e dello stato attuale d'ogni letteratura*[34] con el declarado propósito de combatir el enciclopedismo y frenar la implantación de las ideas francesas como las de Montesquieu, sobre todo en lo que se refiere al desarrollo literario. Su tesis principal es que el desarrollo cultural europeo es deudor del proceso de recepción que se produjo en la franja mediterránea del Sur, especialmente en la Península Ibérica, durante el período de dominación islámica. Frente a Montesquieu, pues, Juan Andrés reivindica que Europa no puede entenderse sin la aportación meridional, es más, que su verdadera esencia procede de allí[35].

Pues bien, la misma preocupación subyace en la obra de Olagüe. Europa debe reconocer a España haber desarrollado una cultura avanzada y original cuando nada parecido había en las tierras franco-germánicas del continente[36]. Esa cultura, además, no era realmente oriental, sino propia, pues se supo digerir lo que de valioso había en las influencias orientales, pero partiendo de un sustrato anterior y autóctono. A Olagüe lo que le interesa es España —y sobre todo España en Europa—, no al-Andalus ni Andalucía. Pero fue en las regiones meridionales de la Península donde se produjo esa cultura avanzada y original. Lo español en esos siglos era andaluz, lo andaluz era lo español. Olagüe es, ante todo, un nacionalista español, no es ni filo-musulmán ni nacionalista andaluz, como la repercusión de su obra podría hacernos creer.

c) La búsqueda de una nueva identidad. Olagüe y el fascismo español

En la *Enciclopedia Vasca* aparece la siguiente semblanza de Olagüe:

> Escritor e investigador vasco. Colaborador del Boletín de la RSBAP y de *Munibe*, entre otras revistas especializadas, con temas históricos vascos y estudios geomorfológicos y paleontológicos [...]. Ha estudiado la huella musulmana en la Edad Media peninsular[37].

[34] Parma, 1782-1799.

[35] R. M. Dainotto, «The Discreet Charm of the Arabist Theory», pp. 7-29. Véase también J. T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, pp. 40-43 (sobre la influencia de Juan Andrés en el arabismo español, véanse las pp. 52-56, 65, 98, 162, 164, y 170).

[36] La obra de J. Vernet, significativamente titulada en una de sus ediciones *Lo que Europa debe al Islam de España*, responde a preocupaciones parecidas, aunque naturalmente desde unos presupuestos académicos impecables, que no se pueden comparar con los de Olagüe. La traducción francesa del libro de Vernet, titulada *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, parece un guiño a la provocadora pregunta de Masson de Morvilliers, «Que doit-on à l'Espagne ?» (véase al respecto M. Á. Ladero Quesada, «La "decadencia" española como argumento historiográfico», p. 232).

[37] www.euskomedia.org/euskomedia/SAAunamendi [consultada el 30 de septiembre de 2005]. El autor es A. X. Martínez Artola.

Esta breve semblanza se complementa con la que ofrece Bernard Vincent en la introducción a la reedición de *La revolución islámica de Occidente*, en la que se ponen de relieve las conexiones de Olagüe con las Juntas de Ofensiva Nacional Sindicalistas (JONS) de Ledesma Ramos y de Onésimo Redondo. Los datos reunidos por B. Vincent y los que he podido encontrar en la documentación conservada en la Casa de Velázquez, así como por información suministrada por Ricardo de Olagüe, permiten ampliar algo el conocimiento sobre el autor[38].

Ignacio Olagüe nació el 12 de febrero de 1903 y murió el 10 de marzo de 1974. Su abuelo, Vicente Olagüe y Aguinaga, fue maestro en Gallarta, pueblo de la zona minera del País Vasco (de ahí era Dolores Ibárruri, la Pasionaria). Su padre se separó de la madre, llamada Prudencia Videla, en una fecha que no he podido determinar. En 1922, Ignacio Olagüe vivía en San Sebastián (Ondarreta) con su hermana Consuelo, casada con un tal coronel Costasèque. Consuelo era muy amiga de la familia de don Francisco de Tejada, barón de Benasque, prócer riojano de familia carlista que militaba en el partido de Antonio Maura.

Olagüe hizo estudios de derecho, a lo que parece, en la Universidad de Valladolid. Se interesó por las ciencias naturales e investigó antes de la Guerra Civil sobre el jurásico, siendo autor de varias publicaciones al respecto que parecen gozar de aprecio académico[39]. Debo a Antonio Perejón, del Departamento de Paleontología de la Universidad Complutense, los siguientes datos: Olagüe fue miembro de la Real Sociedad Española de Historia Natural de 1927 a 1974, habiendo sido presentado en la sesión del 12 de enero de 1927 por el Profesor Enrique Rioja. Antonio Perejón me informó asimismo de que las publicaciones de geología y paleontología de Olagüe sobre la región vasco-navarra se siguen utilizando y citando. No he podido establecer si llegó a coincidir con el geólogo y paleontólogo Lucas Mallada (1841-1921), regeneracionista y autor de un libro titulado *Los males de la patria*.

Sabemos también de la amistad de Olagüe con Ernesto Giménez Caballero (1899-1988)[40], uno de los personajes más curiosos y originales de una generación que no careció de un gran número de ellos, una generación también en la que las amistades —duraderas o pasajeras— cruzaban filiaciones políticas. El padre de Ernesto Giménez Caballero era un impresor que hizo fortuna y que vivía en el mismo edificio de la Plaza de las Cortes donde tenía su casa Juan March (1880-1962), el famoso banquero que financió a los círculos fascistas españoles (de ahí puede derivar el hecho de que Olagüe obtuviese financiación

[38] Según Ricardo de Olagüe, I. Olagüe estuvo en África, pues le contó anécdotas relativas a Franco durante sus años como militar en el Protectorado que, según él, demuestran un buen conocimiento de esa época y ese lugar. En una de las novelas de Olagüe hay unos pasajes en los que se describe Marruecos. Se trata de la novela *El Demonio y las yemas de San Leandro*, donde se describen Tánger, Marrakech y Fez. Pero no he podido confirmar que nuestro personaje realmente estuviese allí. Sus contactos con contemporáneos que sí conocían bien Marruecos (como el Tebib Arrumi) tal vez fuesen la fuente de esas anécdotas.

[39] Véase p. 348.

[40] D. W. Foard, *The Revolt of the Aesthetes*.

de la Fundación Juan March, bajo la dirección de Cruz Martínez Esteruelas, para publicar su libro en español). Ernesto Giménez Caballero fue discípulo, entre otros, de Américo Castro. Cumplió el servicio militar en Marruecos, experiencia que formó la base de su libro *Notas marruecas de un soldado*, publicado en 1923. Fue el fundador en el año 1927 de *La Gaceta Literaria*[41], en la que colaboró, entre otros muchos intelectuales de la época de distintas tendencias, Ramiro Ledesma Ramos. Abrió *La Galería*, así descrita por el propio E. Giménez Caballero:

> Un establecimiento en la calle Miguel Moya, 4 (plaza del Callao madrileña), cuyos socios capitalistas fueron Sangroniz, Ignacio Olagüe y Manuel Conde. Desde allí lancé tres fabulosos negocios para un inmediato porvenir: la Arquitectura funcional y rascaciélica, el Mueble metálico y la Artesanía española. Pero la revolución republicana malogró *La Galería* pues mis socios no estaban para tal contingencia[42].

Seguidor en un primer momento, como tantos otros de su generación, de Ortega y Gasset, acabó desencantado del «pensamiento germánico» recogido en la *Revista de Occidente*, viendo en él algo extranjero, que condenaba a los intelectuales españoles a la imitación.

En 1928, fundó el primer Cine-Club de España, donde se estrenó *El perro andaluz* de Luis Buñuel. En 1932 publicó *Genio de España: exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo*, libro delirante de exaltado nacionalismo[43]

[41] De la que dice en su libro *Genio de España*, p. 50: «Sobre esa España de Ortega yo fundé las esperanzas de mi *Gaceta Literaria*: es decir, del aceptar una hermandad regional de lenguas, una igualdad absoluta de conciencia, un mito a ultranza de la Cultura por la Cultura y del Arte por el Arte; una creencia central de que la salvación de España estaba en lo minoritario, sobre todo si esto de lo minoritario tenía un fundamento "rubio", "vital" y "franco"». Pero esto último sería precisamente lo que al final le llevó a apartarse de Ortega y Gasset.

[42] www.filosofia.org/ave/001/a018.htm [consultado el 19 de septiembre de 2005]. La cita está tomada de Ernesto Giménez Caballero, *Memorias de un dictador*, Barcelona, Planeta, 1979, p. 66.

[43] Valgan las siguientes citas: «Vuelta al genio de España. A la raíz genital de la esencia española. Regreso: a zahondar el corazón en el manantial genuino y secreto que corría por debajo de nosotros mismos...»; «La civilización de América y la conquista del mundo no las hace España en nombre de "libertades comuneras de Castilla", sino en "nombre de un César para el servicio de un Dios." Genio de España». «Pronto se plantea el problema mismo de la validez cultural de España, en sus ciencias y artes, que se concreta en la invectiva enciclopedista de negar que *Europa debiera nada a España* [...]»; «... en último término, es algo místico (una inspiración, una intuición) lo que decide definitivamente la solución de los problemas radicales de un país. Esto es: una mirada trascendente sobre el misterio que comporta nuestra propia víscera cordial. Siempre que esta brújula cordial esté imantada; imantada por ese magnetismo telúrico que, en historia, se llama *tradición*. El conocimiento en historia es eso: un acto trémulo. La verdad de la historia nacional la lleva uno mismo en el fondo de sí mismo» (ésta parece ser también la creencia de E. González Ferrín, *Historia General de Al Ándalus*; sobre esta actitud véase D. W. Foard, *The Revolt of the Aesthetes*, p. 184), «Y ese *drama de lo moderno* en los pueblos que dejamos de ser pueblos al iniciarse la *modernidad*... se acentúa cuando estos pueblos *quieren volver sobre sí mismos sin dejar de ser modernos*: es decir: cuando quieren un día *fabricarse un nacionalismo*, una *resurrección genial, de orígenes, de raíces*» (pp. xxi, 31, 35, 51, 104).

que comparte varias claves con la obra de Olagüe[44]. Aunque al comienzo de la Guerra Civil se hallaba distanciado de Falange y de José Antonio, se dirigió a Salamanca para unirse a Franco, colaborando en la organización de la propaganda de los sublevados. Entre sus rocambolescas iniciativas se cuenta su famoso intento por casar a Hitler con Pilar Primo de Rivera.

Olagüe, contrariamente a Giménez Caballero, no acabó encontrando acomodo en el régimen franquista ni parece haber sido seguidor de Falange. Olagüe era admirador de Ramiro Ledesma Ramos (1905-1936), el fascista español fundador de las JONS (año 1931)[45]. Tras fusionar su organización con Falange Española en 1934, Ledesma Ramos terminó rompiendo con José Antonio Primo de Rivera en el año 1935. Fue fusilado en el Madrid republicano a comienzos de la Guerra Civil. A él dedicó Olagüe otra obra suya de carácter histórico, *La decadencia española*[46], nuevamente un estudio con el que pretendía re-escribir la historia de España al uso, argumentando que no había habido decadencia española hasta el siglo XIX[47] ni tampoco expulsión de los moriscos.

La biblioteca de Olagüe, depositada en la Casa de Velázquez, contiene un ejemplar del *Discurso a las juventudes de España* de Ramiro Ledesma Ramos[48], mientras que no contiene ninguna obra de José Antonio Primo de Rivera. La revista fundada por Ledesma Ramos, *La conquista del Estado*, fue financiada por José Félix de Lequerica, José Antonio de Sangroniz, Pedro de Eguillor y otros miembros de la alta burguesía vascongada, entre los que debió de contarse el propio Olagüe. De los intelectuales de la época, el más identificado con los postulados del semanario fue José María Salaverría —admirador de Nietzche y Maurras— quien instaba a los republicanos a convertirse a la religión del

[44] Una de ellas es la que podríamos llamar «la política de la desesperación cultural», parafraseando el libro de F. STERN, *The Politics of Cultural Despair,* ampliamente citado por D. W. FOARD, *The Revolt of the Aesthetes*, en especial pp. 16, 47, 98, y 103.

[45] Un reciente estudio es el de F. GALLEGO, *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español.*

[46] I. OLAGÜE, *La decadencia española.* En una carta fechada el 24 de abril de 1967, la Editorial Mayfe le pedía a Olagüe que retirara los volúmenes que todavía no se habían vendido de su libro (Ricardo de Olagüe me comunicó que se prepara una reedición).

[47] Nuevamente, también, Olagüe se apunta a uno de los temas candentes de discusión en su juventud. Sobre la polémica de si había habido decadencia en España véanse los comentarios de E. GIMÉNEZ CABALLERO en *Genio de España*, pp. 56-57: «Para Ortega, la *decadencia no ha existido en España*... (Esta idea de que la decadencia en España fue "más aparente que real", así como la grandeza de España [...] pertenecía ya a Gabriel Maura...)». Sobre este asunto, véase M. Á. LADERO QUESADA, «La "decadencia" española como argumento historiográfico».

[48] R. LEDESMA RAMOS, *Discurso a las juventudes de España.* En este opúsculo se analiza lo que Ledesma Ramos considera el fracaso del 14 de abril de 1931 por no haberse producido «el hecho revolucionario» al grito de «Viva España». Llama por tanto a las juventudes españolas a tomar conciencia de su misión histórica, enraizada en la dimensión nacional: «el hecho profundo, decisivo y formidable de haber nacido español, de ser español. Esta última cosa encierra y comprende su cualidad humana, la que lo define y presenta incluso como ser humano. Pues somos hombres cabales y plenos en tanto seamos cabales y plenos españoles, no viceversa». Ahí está el peligro que acecha a los jóvenes españoles, según Ledesma: que «su juventud y su dimensión esencial, fundamental, la de ser españoles, se quiebre y se pierda de un modo irremediable».

patriotismo[49]. Los mismos empresarios vascos y algún otro, como José María de Areilza, financiaron la nueva revista que fundó Ledesma Ramos tras escindirse de Falange[50].

Estallada la Guerra Civil, Olagüe estaba en la Salamanca franquista en 1937, donde también se hallaba su viejo amigo Giménez Caballero. Pero mientras éste decidió seguir los nuevos rumbos que Franco imponía a los círculos fascistas que le habían apoyado (en ese año se produce la unificación de los partidos que habían apoyado a Franco, creándose así un partido único, la *Falange Española Tradicionalista de las JONS*), ocupándose como ya se ha dicho de organizar la propaganda del bando franquista, Olagüe fue detenido en ese año de 1937. En una carta que Olagüe escribió a Jesús de la Serna el 20 de mayo de 1971, le dice que ha sido amigo de su padre, a quien conoció antes de la Guerra Civil cuando era redactor de *Informaciones* junto con el Tebib Arrumi (Víctor Ruiz Albéniz): «En compañía del difunto Tito Menéndez hemos pasado juntos momentos aciagos en Salamanca en la primavera del año 1937». En un foro de Internet, J. Maurín afirma que Olagüe

> llegó a ser encarcelado por el franquismo aun cuando era falangista y sacrificó su carrera académica en una universidad (la española) controlada por sujetos como Suárez Fernández por defender sus ideas[51].

Este episodio de la detención de Olagüe —sobre el que espero encontrar más datos en el futuro— parece estar relacionado con la destitución de Manuel Hedilla, jefe de Falange[52]. A partir de los años cuarenta, Olagüe, cuya fortuna personal debía de ser suficiente para permitirle vivir de forma acomodada en Madrid[53], se dedicó a escribir. Su primera gran empresa historiográfica, publicada en 1950-1951, fue *La decadencia española*, subtitulada *Ensayo para la rectificación de la historia de España*. Publicada con su propio dinero, no parece haber tenido apenas eco en los medios académicos[54]. En 1954, Walter Starkie, el que fuera director del Instituto Británico en Madrid y figura central en la vida intelectual madrileña de la época[55], tradujo al inglés una obra de Olagüe que se publicó en Londres[56]. Se trata de un pequeño manual para uso de viajeros y turistas extranjeros en España, obra que Olagüe aprovecha sin reparos para difundir sus propias teorías sobre la historia de España como si gozaran de

[49] En la biblioteca de Olagüe hay varias obras de J. M. Salaverría Ipenza, como *La afirmación española*.

[50] F. Gallego, *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español*, p. 111.

[51] fenix.blogia.com/2004/1022011-concesion-del-premio-favila [consultado el 5 de mayo de 2006].

[52] Sobre este asunto, véase S. G. Payne, *Falange*, pp. 148-73.

[53] Su dirección en Madrid era la calle Serrano, 112. En el mismo edificio vivía su amigo el periodista vasco Jacinto Miquelerena, al que está dedicada actualmente una placa en el exterior del edificio. Más tarde, Olagüe se trasladó a vivir en Jávea, donde falleció.

[54] Véanse notas 12 y 45.

[55] Aparece mencionado con frecuencia en las memorias de J. Caro Baroja, *Los Baroja*.

[56] I. Olagüe, *This is Spain*, trad. W. Starkie.

amplia aceptación. En la solapa del libro se dice del autor que es un distinguido historiador español. En su introducción, Starkie nos brinda un interesante testimonio sobre la figura de Olagüe en esos años:

> *In addition to being a humanist and a scientist, he is a «flâneur» and a gourmet* [...] *in Madrid life he is known as a causeur, and conversation, as the Greeks would say, is an eranos, a contribution-feast, not an entertainment provided by a single host. Conversation with a thoughtful friend often becomes dialogue leading to conversion, and before you arrive at the end of your journey you will find yourself agreeing with many of Don Ignacio's apparent paradoxes, for he does in this small book clear away a number of misconceptions on such subjects as the so-called Arab invasion, the Inquisition, the 18th century and the cause of Spain's marked decline economically in the 19th century.*

Starkie añade que Olagüe, además de historiador, es biólogo y paleontólogo y que está orgulloso de ser vasco *(«he will never let you forget that he is a Basque»)*. En una carta escrita el 18 de mayo de 1955, Olagüe propone a Max Niehans escribir un libro sobre todo el País Vasco *«car le pays compose une unité très homogène»*. Este editor alemán, quien no parece haber aceptado la sugerencia[57], había entrado en contacto con Olagüe con objeto de traducir al alemán su «guía» para turistas aparecida en inglés[58]. En una carta fechada el 6 de octubre de 1955 Max Niehans comenta respecto a la recepción de la obra:

> *Quant au public le livre lui plaît par son extérieur, par l'ensemble de la typographie, des desseins et des photos, et par l'originalité et l'esprit du texte. Ça et là on a exprimé une critique concernant les «exagérations patriotiques» que certains lecteurs croient y constater.*

La obra de Olagüe incluye algunos títulos más, de los que doy una relación en el apéndice, y entre los que cabe destacar *El Diario de a bordo de Juan de la Cosa*[59], en la que «demostraba» que el verdadero descubridor de América fue un español.

Olagüe no estuvo vinculado a ninguna institución universitaria española, pero sí fue miembro de varias sociedades, como la Real Sociedad de Historia Natural de Madrid. Daba conferencias, aprovechadas para transmitir sus ideas[60]. También fue conferenciante habitual en programas radiofónicos franceses (al

[57] Olagüe también intentó publicar una obra titulada *L'amour : illusion ou réalité*, pero ninguna editorial se mostró interesada.

[58] I. Olagüe, *Spanien: ein Reisebuch.*

[59] En lo que parece una estrategia destinada a respaldar sus obras ante un público español si no hostil sí indiferente, Olagüe procuraba que sus obras se publicasen primero fuera de España, como hizo con su libro sobre la invasión musulmana y como hizo antes con esta obra, aparecida primero en francés *(Journal de bord de Jean de la Cosa)* y luego en español *(El diario de a bordo de Juan de la Cosa)*.

[60] El 20 de abril de 1963 impartió en el Instituto de Estudios Madrileños (calle Duque de Medinaceli, 4) una conferencia titulada «Madrid, las pulsaciones del clima y la sequía».

parecer, su especialidad era la gastronomía), para lo que le sirvieron los buenos conocimientos de francés que había adquirido en sus años de colegio. Tuvo relaciones con investigadores extranjeros, algunos muy prestigiosos, como Fernand Braudel. Otra personalidad francesa con la que tuvo contacto Olagüe fue Jean d'Ormesson, presidente del Consejo Internacional de la filosofía y las ciencias humanas en la UNESCO, director de *Le Figaro* y miembro de la Academia Francesa, conocido por su aspiración a un mundo «tradicionalmente moderno»[61]. Estos contactos con intelectuales franceses debieron ser los que le llevaran a ser nombrado vicepresidente de la Sociedad Internacional dedicada al estudio comparado de las civilizaciones[62].

Los años sesenta fueron los de mayor contacto con Francia. Braudel parece haber sido el que recomendó la publicación del libro de Olagüe sobre la conquista islámica a la editorial Flammarion[63]. En una carta fechada el 4 de julio de 1966 escrita a Olagüe por el director de la editorial, U. Noguères, se le informa que Braudel ha empezado a corregir el estilo del francés, pero que sus muchas ocupaciones le van a impedir continuar con esa labor, que será encomendada a otra persona. La persona elegida fue J. Baert, con quien intercambió abundante correspondencia. Olagüe se preocupaba mucho por su reputación, tal y como revela esa correspondencia. En una carta del 9 de marzo de 1968 le insiste para que, en la presentación que está escribiendo, deje claro que se trata de un resumen de una obra más larga y profusamente anotada:

> *Je possède un certain renom, surtout auprès d'un public limité : celui qui précisément donne le ton. Je suis en contact de par le monde avec des spécialistes.*

Tenía muchas amistades en círculos diplomáticos y periodísticos, sobre todo con vascos, tal y como revela su correspondencia con Antonio María Aguirre (embajador de España en Alemania) y Antonio Serrano de Haro Medialdea (secretario general del Instituto Hispano-Árabe de Cultura). B. Vincent menciona sus vínculos con otros vascos bien integrados en el régimen, como Jacinto Miquelarena (vecino suyo en Madrid) y José Félix de Lequerica (1891-1963), ya mencionado este último como financiador de Ledesma Ramos[64]. Olagüe tuvo también contactos con el catalán Joan Estelrich i Artigues (1896-1958), amigo

[61] Entrada de Wikipedia consultada el 20 de septiembre de 2005.

[62] Sobre esta fase de la vida de Olagüe, véase la introducción de B. Vincent en *La revolución islámica en Occidente*.

[63] La respuesta a la pregunta de cómo una editorial de prestigio pudo publicar *Les arabes n'ont jamais invahi l'Espagne* tiene que buscarse en parte en los contactos personales de Olagüe, pero también, sin duda, en la postura de cierto arabismo francés frente al carácter del islam andalusí. Sobre este asunto, véase en este mismo volumen Safia Bouhmadi, «Al-Andalus dans les travaux d'Henri Pérès et d'Henri Terrasse», pp. 83-104.

[64] Fue miembro de las Juventudes mauristas durante la República; como monárquico alfonsino, se opuso activamente al nacionalismo vasco. Participó en el alzamiento del 18 de julio y se afilió a Falange. En 1938 fue nombrado alcalde de Bilbao y al año siguiente embajador en Francia. En agosto de 1944 sustituyó a Gómez Jordana en la cartera de Asuntos Exteriores. Cesó en julio de 1945 y fue nombrado inspector de embajadas.

de Ledesma Ramos, quien de posturas catalanistas (había estado afiliado a la Lliga Regionalista de Catalunya y trabajó para Francesc Cambó) pasó a apoyar a Franco durante la Guerra Civil[65]. B. Vincent también señala la alta consideración en que Olagüe tenía a intelectuales de la época franquista «renovadores» como José Antonio Maravall o Luis Díez del Corral (1911-1998)[66]. El retrato que Starkie hizo de Olagüe se aviene bien con el semblante trazado por la periodista Gertrudis Pablos Mendez en un artículo publicado en *Arriba* (28 de diciembre de 1969) al poco de aparecer la versión española de su libro, *La Revolución islámica de Occidente*:

> Ignacio Olagüe frisa los 60 años, todo lo ha hecho solo, sin profesores, colaboradores, ni ayudas económicas. Es un hombre locuaz al que a veces incluso es difícil interrumpir para hacerle una pregunta o pedir nuevas explicaciones. Habla de su libro a borbotones.

¿Por qué se empeñó Olagüe en re-escribir tantos episodios de la historia de España? Una de las claves, según confesión suya en la introducción a su libro *La Decadencia española*, parece haber sido el impacto que le causaron en su juventud las charlas que tuvo con Ledesma Ramos sobre la decadencia española y la convicción de aquél de que:

> Si se enseña a los españoles que están en decadencia desde hace varios siglos, ¿quién puede extrañarse de que un fatalismo necio e indiferente prendiese en los más abúlicos y que los de acción, desesperados, antes de pegarse un tiro en la cabeza, buscasen su última esperanza en los espejismos de la anarquía o en los embustes del comunismo?[67]

La reescritura de la historia de España (no hubo invasión musulmana[68], los moriscos no fueron expulsados, el descubrimiento de América fue obra de Juan

[65] En 1952 fue nombrado delegado de España en la UNESCO, cargo que ocupó hasta su muerte ocurrida en París.

[66] En el estudio de J. Gracia sobre el contexto intelectual del franquismo *(La resistencia silenciosa)* no se menciona a Olagüe, lo cual vuelve a abundar en el carácter marginal de nuestro personaje y de su obra durante su vida.

[67] Ledesma Ramos es descrito por otro vasco, José María de Areilza, como «interlocutor rápido y sugestivo. Hablé con él durante muchas horas en almuerzos íntimos que celebrábamos en la cervecería alemana de la calle de Zorrilla. Las ideas de Ramiro eran brillantes y bien acabadas» (J. M. Areilza, *Así los he visto*, pp. 71-80) [cita tomada de: www.ramiroledesma.com/revolucion].

[68] Para darse una idea del papel crucial de este asunto en los debates historiográficos de la época, basta el siguiente ejemplo recogido por Alejandro García Sanjuán, quien señala cómo Sánchez Albornoz elabora «una historia muy ligada a los sentimientos, incluso con fuertes dosis de carga emocional, reduciendo, a veces, a su mínima expresión la necesaria distancia entre el sujeto y el objeto dentro del proceso de elaboración del conocimiento. Valga como muestra de dicha actitud el siguiente ejemplo en el que, refiriéndose a la conquista musulmana, afirmaba: "yo no puedo pensar jamás sin emoción en ese instante, trágico, de la historia del mundo. Desde años me obsesiona la idea de que este fue el minuto decisivo de la vida de España"» (A. García Sanjuán, «La aportación de Claudio Sánchez Albornoz a los estudios andalusíes», p. 144), [citando C. Sánchez Albornoz, *De la invasión islámica al Estado continental*, p. 17].

de la Cosa y no de Colón) emprendida por Olagüe daba un nuevo giro a algunos de los episodios más controvertidos y espinosos que se analizaban precisamente en las discusiones sobre el «ser de España» y su decadencia. Este empeño hace de *La revolución islámica en Occidente* un libro interesante para entender mejor los extremos a los que condujo ese pensar a España que trajo tan de cabeza a la generación de Olagüe. Conocida es la polémica entablada entre Pedro Laín Entralgo y Rafael Calvo Serer con sus respectivos libros *España como problema* y *España sin problema*, ambos publicados en 1949[69]: la aparición en 1950-1951 del primer libro de Olagüe *(La decadencia española)* dedicado a reinterpretar la historia de España no debió ser ajena al ambiente creado por esa polémica y a su interés por participar en ella. Pero naturalmente la cuestión se remontaba a mucho antes.

Giménez Caballero, en su *Genio de España*, planteaba la necesidad de

> dar una versión de la Historia de España que permita construir un nacionalismo capaz de mirar hacia atrás sin dejar de observar el futuro, en una especie de permanencia, de perpetuidad en la que los héroes deben proceder al hallazgo de ese «genio», de esa autenticidad que yace en el fondo de la comunidad... Fascismo católico, fascismo que hurga en la tradición española, fascismo que sintetiza la modernidad y el pasado en la perennidad del Ser español[70]...

La urgencia de la empresa nacionalista se expresa en frases como éstas:

> ¡Alerta, pueblo genuino y sindicalista de España! ¡Alerta, muchachos tradicionalistas de España! ¡Alerta, Genio de España! ¡Que nos roban, que nos matan a España! ¡Que se la llevan! ¡Que se la llevan! [...] El Genio de España, con sus milenios de muertos, está llamando a nuestros corazones en ascua viva[71].

Para los fascistas españoles, la nación debe ser una empresa de futuro que sea coherente con la propia historia:

> Nos hacemos responsables de la Historia de España, aceptando el peculiarísimo substrato nacional de nuestro pueblo, y vamos a la afirmación cultural española con afanes imperiales[72].

En la cultura fascista española existirá tensión entre lo que se entiende como una exhalación que brota de la Nación, por un lado, y como voluntad política que ordena la comunidad popular, por otro. Si en el caso italiano, se da una inclinación hacia la veneración por el Estado, el alemán se decantará hacia la primacía de la comunidad:

[69] Véase al respecto G. Morán, *El Maestro en el erial*.

[70] F. Gallego, *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español*, pp. 130-131.

[71] *Genio de España*, p. 223.

[72] F. Gallego, *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español*, p. 65.

> Mientras, en el modelo mussoliniano, las instituciones son un sujeto político cuya tarea es dar forma a la nación, en el caso hitleriano hallamos una comunidad popular racial como punto de partida, como espacio básico, sujeto colectivo del que el Führer es un símbolo, un mito de referencia, un factor de cohesión. Un guía pero no un creador. Para aquello que afecta al caso español, es conveniente citar esta duplicidad, porque la versión comunitaria puede proporcionar capacidad de atracción de sectores nacionalistas tradicionales, mientras que la versión panestatista puede ganarse las simpatías de sectores tecnocráticos, atentos a la nueva ingeniería social, a los avances en organización burocrática, propuestos por la sociología desde finales del siglo XX[73].

Para Ledesma, los fascistas son la propia nación que se expresa en la acción política, representando el impulso modernizador y atento a las necesidades de las masas de un proyecto nacionalista, dispuesto a construir un nuevo Estado y a forjar nuevas formas de cohesión social. Se apartaba por ello del tradicionalismo de un Ramiro de Maeztu o del historicismo de Ramón Menéndez Pidal[74], ya que el catolicismo como componente del nacionalismo español no estaba tan claro para Ledesma Ramos y otros fascistas como E. Giménez Caballero[75]. P. C. González Cuevas ha mostrado cómo para Ledesma la nación no era un ente estático, cuya explicación pudiera hacerse con una exclusiva referencia al pasado:

> No nos es lícito dirigir la mirada al pasado español con languidez alguna, a descansar en él y admirar en él la grandeza que en él haya y de que nosotros carecemos[76].

Objeto preferido de los ataques de Ledesma fue, en este sentido, uno de los postulados esenciales del tradicionalismo español: la identificación de la nación con los valores propios del catolicismo. Esta crítica era axial, de principio; y ello era así porque existía, a su juicio, una contradicción esencial entre el catolicismo y la idea moderna de nación. «Nos importa más salvar a España que salvar al mundo. Nos importan más los españoles que los hombres». Desde tal punto de vista, era obvio que la influencia de la tradición católica en el conjunto de la sociedad española había constituido un serio obstáculo para la cristalización de una sólida y auténtica ideología nacionalista, profana e independiente de la Iglesia y de la Monarquía, y que, en consecuencia, fuese capaz de abarcar bajo su égida al conjunto de la población:

> Ha habido en España un patriotismo religioso y un patriotismo monárquico, pero no un patriotismo directo, no un patriotismo popular, surgido de las masas y orientado hacia ellas... La moral nacional, la idea

[73] *Ibid.*, p. 67.

[74] *Ibid.*, pp. 85 y 102.

[75] D. W. Foard, *The Revolt of the Aesthetes*, p. 7.

[76] P. C. González Cuevas, «Ledesma Ramos y el fascismo».

> nacional, ni es equivalente a moral religiosa ni es contraria a ella. Es simplemente distinta, y alcanza a todos los españoles por el hecho de serlo, no por otra cosa que además sean[77].

El *Discurso a las juventudes de España* de Ledesma Ramos (obra atacada por el cardenal Gomá) es un análisis histórico de la trayectoria nacional. En sus páginas es patente una profunda nostalgia de un desarrollo económico nacional y de los factores históricos limitativos del mismo. Se habla de la debilidad del nacionalismo español y se enjuicia al catolicismo como instrumento de debilidad y resquebrajamiento. La ideología laica y profundamente nacionalista de Ledesma carecía de tradición en las derechas españolas y quedó postergada bajo el franquismo, que no distinguió a Ledesma, a diferencia de lo ocurrido con José Antonio Primo de Rivera y Onésimo Redondo, con ningún título nobiliario y sus obras completas nunca fueron publicadas. La postura de Ledesma era, en especial, radicalmente diferente de la de Onésimo Redondo

> para quien la adecuada interpretación de la decadencia española significa arrancarla de los críticos liberales y reformistas y devolverla al más rancio de los discursos nacionalistas: corresponde a Castilla salvar a España[78].

En 1933 publicó Ledesma un artículo titulado «Nuestra revolución»: la revolución que se buscaba era la nacional, dar a España «una meta totalitaria y unánime», estableciendo una homogeneidad cultural y una nacionalización de las masas que permitiese la intervención imperial de gran potencia que correspondía al país. Uno de los puntos de las *JONS* era «la propagación de la cultura hispánica entre las masas y la extirpación de las influencias extranjeras»[79].

Entre los problemas que planteaba la historia de España a la hora de servirse de ella para movilizar a las masas estaba la presencia en su suelo durante ocho siglos de quienes eran vistos como extranjeros por etnia y religión. Como dice Olagüe al hablar lo que él considera la visión tradicional de la conquista arabomusulmana:

> Tuvo entonces una mutación formidable, como se produce en el teatro un cambio de decoración, España, que era latina, se convierte en árabe; siendo cristiana, adopta el Islam; de practicar la monogamia, se transforma en polígama, sin protesta de mujeres. Como si hubiera repetido el

[77] *Ibid.*, en www.ramiroledesma.cim/nrevolución. Véase en especial R. Ledesma Ramos, *Discurso a las juventudes de España*, pp. 89-92. En una entrevista publicada en *El Fascio* (16 de marzo de 1933), Ledesma Ramos afirma: «¿Cómo no vamos a ser católicos? Pues, ¿no nos decimos titulares del alma nacional española, que ha dado precisamente al catolicismo lo más entrañable de ella: su salvación histórica y su imperio? La historia de la fe católica en Occidente, su esplendor y sus fatigas, se ha realizado con alma misma de España: es la Historia de España. Pero quede bien claro que las JONS aceptan muy poco, se sienten muy poco solidarias de la actuación política de los partidos católicos que hoy existen en España»: www.filosofia.org/hem/193/fas/elfas14a.htim [consultada el 19 de septiembre de 2005].

[78] F. Gallego, *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español*, p. 154 y cf. 152.

[79] *Ibid.*, p. 165.

> Espíritu Santo el acto de Pentecostés, despiertan un buen día los españoles hablando la lengua del Hedjaz (árabe). Llevan otros trajes, gozan de otras costumbres, manejan otras armas. Los invasores eran 25.000. *¿Qué había sido de los españoles?* [el subrayado es mío][80].

Lo que pretende Olagüe con su obra es anular el marchamo de extranjería[81] aplicado a quienes vivieron en «suelo español» durante ocho siglos y supieron crear una extraordinaria cultura: no pudieron ser extranjeros quienes se insertaron durante tanto tiempo en la historia del suelo patrio.

Uno de los amigos diplomáticos de Olagüe, Antonio Serrano de Haro, hombre cultivado y autor de estudios reputados sobre la literatura española, acusa recibo del libro *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* y le dice en carta fechada el 9 de enero de 1970:

> ... El libro me ha interesado enormemente. Ya pude admirar en mis tiempos de Toulouse su absoluta independencia de criterio en *La decadencia española*. La obra me ha quedado borrosa en la memoria, salvo sus líneas maestras. De todas formas, no creo que llegara Ud. en ella a la gloriosa libertad de que da pruebas en su último libro. No le oculto que su tesis —habría que decir hipótesis— me deja reservas. Construye Ud. un puente gigantesco utilizando dos instrumentos de los que tal vez abusa algo: una crítica demoledora de las insatisfactorias versiones actuales y el manejo audaz de unos indicios que no constituyen prueba palmaria.

No creo que se pueda encontrar una forma más elegante de definir en que se tradujo en la práctica la empresa de Olagüe, empresa en la que hay que ver un intento por construir el tipo de historia nacional fascista que pudo haberse transformado en oficial de haber logrado Ramiro Ledesma Ramos[82] esa «Conquista del Estado» a la que hace referencia la revista por él fundada.

[80] *La revolución islámica en Occidente*, p. 38.

[81] Que éste es el aspecto central de la obra de Olagüe se advierte claramente en las reacciones de sus lectores, como es el caso de uno de los participantes en el foro www.celtiberia.net [consultada el 5 de mayo de 2006]: «regresando de nuevo al siglo IX, veremos que los musulmanes llevaban 140 años en la Península, tenían desde hacía un siglo la capital del reino en Córdoba, la más importante y refinada ciudad de Occidente por entonces, con un millón de habitantes, y es evidente que no habían forzado la conversión masiva de indefensos cristianos, ni siquiera hacían proselitismo de su fe ni alardes de su culto. ¿Qué fe seguían entonces los andaluces? Lo más probable es que se tratara del arrianismo tradicional, en discreta evolución hacia el islamismo, que la mayoría de la población acabaría abrazando, igual que adoptó paulatinamente la lengua árabe en sustitución del latín. No hubo imposición, sino lenta seducción. *Y no se trataba de una fe extranjera...*» [el subrayado es mío].

[82] No he podido consultar el trabajo de Manuel Souto Vilas «El sentido histórico de Ramiro Ledesma», publicado en 1942 y citado en www.filosofia.org/ave/001/a016.htm [consultada el 19 de julio de 2005].

Obras de Ignacio Olague

Martín Alegret, el organero: novela sobre un tema musical, Madrid, Espasa-Calpe, 1928.

«Sobre la existencia del jurásico superior en las cercanías de San Sebastián», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 28, 1928, pp. 389-391.

«Datos paleontológicos de la región vasco-navarra», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 31, 1931, pp. 671-672.

El Demonio y las yemas de San Leandro, Madrid, SELE, 1933.

«Notas para el estudio del jurásico en La Rioja», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 35, 1935, pp. 25-38; 36, 1936, pp. 101-126.

«Juan Valverde de Arrieta y la última modificación del clima en Castilla», en *Homenaje a don Julio de Urquijo*, San Sebastián, Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País, 1949, pp. 447-458.

La decadencia española: ensayo para la rectificación de la Historia de España, Madrid, Mayfe, 1950-1951 (4 vols.).

«¿Acaban los Pirineos en el río Oria?», *Munibe*, 3, 1951, pp. 203-209.

Pour voir et comprendre l'Espagne, Madrid, Mayfe, 1952.

El pecado original: fantasía dramática en dos jornadas, Madrid, Mayfe, 1953.

«El paisaje manchego en tiempos de Cervantes», *Anales Cervantinos*, 3, 1953, pp. 215-279.

«La ley de movimiento acelerado en la evolución», *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 1954, pp. 487-502.

Spanien: ein Reisebuch, Zurich, M. Niehans Verlag, 1955.

Madrid y la sequía, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, col. «Temas Madrileños» (14), 1955.

Histoire d'Espagne, París, Éditions de Paris, 1957.

Journal de bord de Jean de la Cosa, presentado y comentado por Ignacio Olagüe, París, Éditions de Paris, 1957.

El Diario de a bordo de Juan de la Cosa: cómo fue descubierta América, Madrid-Barcelona, Garriga, 1958.

L'Espagne au xx^e siècle, París, Calmann-Lévy, 1960.

Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, París, Flammarion, 1969.

La revolución islámica en Occidente, Madrid, Fundación Juan March, 1974; ed. René Palacios More, prefacio de Ricardo de Olagüe, introducción de Bernard Vincent, Córdoba, Plurabelle, 2004 (2^e ed.).

Olagüe, Ignacio, y Heurlin, Kaj, *Mundo hispano: pequeño manual de civilización*, Lund, Gleerups, 1968; ed. S. M. Beveridge, Londres-Toronto-Wellington, G. G. Harrap, 1970.

Páginas Web

es.wikipedia.org/wiki/La_Revolución_islámica_en_Occidente [consultada el 11 de diciembre de 2006].

fenix.blogia.com/2004/1022011-concesion-del-premio-favila [consultada el 05 de mayo de 2006*.

www.al-madrasa.com [consultada el 05 de mayo de 2006].

www.alyamiah.com/cema [consultada el 05 de mayo de 2006].

www.alyamiah.com/cema/modules.php?name=News&file=article&sid=173 [consultada el 05 de mayo de 2006].

www.andalucia.cc/axarqiya/genetica_historia.htm [consultada el 05 de mayo de 2006].

www.celtiberia.net [consultada el 05 de mayo de 2006].

www.celtiberia.net/articulo.asp?id=668 [consultada el 05 de mayo de 2006]).

www.euskomedia.org/euskomedia/SAAunamendi [consultada el 30 de septiembre de 2005]. www.filosofia.org/ave/001/a016.htm [consultada el 19 de julio de 2005].

www.filosofía.org/ave/001/a018.htm [consultado el 19 de septiembre de 2005].

www.ramiroledesma.com/revolucion.

www.verdeislam.com/vi_16/moros-cristianos.htm [consultado el 19 de septiembre de 2005].

www.webislam.com/BEI/Olague/Index.htm [consultada el 5 de mayo de 2006].

www.webislam.com/BEI/Olague/Intro_Olague.htm [consultada el 5 de mayo de 2006].

www.webislam.com/numeros/2001/01_01/Articulos%2001 [consultada el 5 de mayo de 2006]

AL-ANDALUS AU MIROIR DU MULTICULTURALISME

LE MYTHE DE LA *CONVIVENCIA* DANS QUELQUES ESSAIS NORD-AMÉRICAINS RÉCENTS

Bruna Soravia
Università LUISS, Roma

Pourquoi est-il difficile de considérer l'histoire d'al-Andalus simplement comme une partie de l'histoire du monde islamique classique, conditionnée, dans une mesure qui reste à établir, par son contexte géographique et humain ? Pourquoi est-il commun de l'interpréter, de manière singulièrement acritique, avec les yeux du présent ? On a parfois présenté cette histoire comme la préfiguration d'une identité nationale recouvrée, comme la préhistoire de la conscience hispanique ; ou comme le « paradis perdu d'al-Andalus », le « chronotope » d'une identité perdue et d'un exil qu'ont partagé, d'un point de vue bien sûr différent, le monde musulman sous la domination coloniale de la première moitié du XX^e^ siècle — qui subissait l'occupation de la Palestine et l'exode forcé de sa population arabe[1] — et l'intelligentsia juive des XIX^e^ et XX^e^ siècles, jusqu'à la naissance de l'État d'Israël et même après[2].

Je me propose de considérer, dans les pages qui suivent, la manière dont une partie des universitaires américains contemporains ont repris l'ensemble de ces mythologies, inspirées d'un sentiment nationaliste, pour faire d'al-Andalus l'Utopie de la *convivencia* (« coexistence ») tolérante, le relais de la transmission fluide de thèmes culturels et artistiques entre monde arabe et monde européen,

[1] La définition de « chronotope », empruntée à BAKHTINE, est utilisée par W. Granara dans son bel article sur le mythe d'al-Andalus dans la littérature arabe contemporaine, « Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotope ». On citera bien sûr, sur ce même sujet, l'étude désormais classique de P. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *Al-Andalus. España en la literatura árabe contemporánea*. Y. NOORANI a étudié l'évocation de certains lieux topiques d'al-Andalus (la mosquée et les jardins de Cordoue notamment) en tant que « icone d'identité », dans un sens anticolonial, chez les poètes Iqbal et Shawqi (« Lost Gardens of Al-Andalus »). L'association d'al-Andalus avec la Palestine arrive jusque dans le message médiatique de Usama bin Ladin du 7 octobre 2001 (voir son analyse par María Jesús RUBIERA MATA, dans *El Periódico de Alicante* [11 octobre 2001]). Je citerai aussi la fin de l'élégie de Qabbani, « Chagrins sur al-Andalus » : « Cinq siècles se sont ainsi écoulés, ô Galiya/mais il me semble que c'est aujourd'hui que nous avons quitté l'Espagne » : مضت قرونٌ خمسة.. يا غاليه / كأننا.. نخرجُ هذا اليومَ من إسبانيه

[2] La référence principale à cet égard est M. R. COHEN, *Under Crescent and Cross*, surtout le premier chapitre (« Myth and Countermyth »). Cohen y observe que le mythe élaboré en milieu juif a été repris par les auteurs arabes après 1948 à des fins de propagande, pour devenir l'un des lieux communs de la dénonciation d'Israël (*Ibid.*, pp. 6-8).

Manuela MARÍN (ed.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste. Siglos XVII-XXI*,
Collection de la Casa de Velázquez (109), Madrid, 2009, pp. 351-365.

le symbole d'une globalisation bienfaisante qui s'oppose aux localismes mesquins des identités nationales. Je considérerai la période que je connais le mieux, c'est-à-dire l'histoire politique et intellectuelle des émirats et califats andalous, jusqu'à la fin de l'époque des taifas, car il est bien possible — mais je ne l'affirme pas — qu'il en aille autrement pour d'autres périodes[3].

Cette image idéalisée va de pair avec la méconnaissance du milieu et de l'histoire événementielle, politique et sociale d'al-Andalus, des personnages et des mouvements intellectuels et religieux, des sources primaires et secondaires dans d'autres langues que l'anglais. De cette situation vient le fait, par exemple, que les études sur l'historiographie arabo-islamique classique, les plus anciennes comme les plus récentes, ont pu négliger l'œuvre d'Ibn Ḥayyān, ainsi que l'ignore l'histoire récente de la littérature arabe — au sens large — de Roger Allen[4] ; ou que le *Mémoire* magnifique de ʿAbd Allāh Ibn Buluggīn reste méconnu et sous-utilisé par les chercheurs nord-américains. Si, dans ce dernier cas, on ne peut pas mettre en avant l'obstacle de la langue — la traduction principale étant la traduction anglaise de Tibi —, l'argument de l'ignorance linguistique semble être valable ailleurs (les chercheurs anglo-américains ayant souvent peu de familiarité avec la bibliographie française et espagnole). La connaissance insuffisante de l'histoire et des sources andalouses a renforcé l'idée qu'al-Andalus était aux marges du monde islamique médiéval[5] et elle a sans doute contribué à son idéalisation, en faisant d'al-Andalus une *tabula rasa* où il est possible de représenter nombre de récits plus ou moins fictionnels, l'arène d'enjeux idéologiques dérivant du discours académique local. Les plus influents parmi ces récits idéalisent la *convivencia* des trois cultures — arabe, chrétienne et juive — en al-Andalus, durant la période que j'ai indiquée, de même que l'influence capitale de la civilisation andalouse sur l'essor de la culture européenne et son multiculturalisme *ante litteram*. L'appareil argumentatif étayant ces thèses dérive pour l'essentiel de l'attitude anti-historique et anti-philologique prônée par l'école postmoderniste américaine, renforcée par la dialectique belliqueuse et les axiomes provenant des études « postcoloniales » lancées à la suite de la célèbre dénonciation de l'orientalisme européen d'Edward Said. La représentante la plus connue de cette tendance, en ce qui concerne al-Andalus, est María Rosa Menocal, Sterling Professor of Spanish Studies à l'université de Yale.

L'argument préalable avancé par Menocal, dans une polémique posthume avec l'école arabisante européenne du XX^e siècle, est qu'on n'a pas reconnu à l'in-

[3] Voir C. López-Morillas, « Hispano-Arabic Studies in the New Millennium », pp. 241-61.

[4] Il n'apparaît ni dans F. Rosenthal, *History of Muslim Historiography*, ni dans les études de R. S. Humphreys, *Islamic History* ; F. M. Donner, *Narratives of Islamic Origins* ; R. Allen, *An Introduction to Arabic Literature*.

[5] Même une spécialiste sensible et attentive comme J. Meisami a pu affirmer que « *The Arabic literatures of Medieval Spain and Sicily do not occupy an important position in Arabic studies* » car elles apparaissent « *peripheral to the tradition as a whole* » (« Arabic Culture and Medieval European Literature », p. 343).

fluence « sémitique » sur la culture européenne médiévale l'importance qu'elle mérite ; non pas parce qu'il a été difficile de prouver cette influence, selon une démarche reconnue par la communauté universitaire, mais bien en raison d'un parti, pris par cette même école, qui aurait refusé de la reconnaître au nom d'un « *myth of Westerness* », d'une mentalité colonialiste niant l'impact évident des civilisations arabo-islamique et juive en Europe[6]. Comme dans la fameuse querelle entre Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz, le point central de cette opposition n'est pas tant une question de méthode — comment prouver l'impact de la littérature arabe d'al-Andalus sur l'essor des littératures européennes —, mais bien un parti pris idéologique, la dénonciation du préjugé négatif qui a, jusqu'ici, empêché cette reconnaissance. Contre la thèse eurocentrique attribuée au parti orientaliste défenseur des *identity politics*, Menocal s'inspire, d'une façon générique et peu précise, de la démarche d'Américo Castro pour projetter sur le passé ibérique une hypothèse d'hybridation linguistique et culturelle axée sur les thèmes du « métissage » et de la « transculturation » en vogue chez les historiens nord-américains contemporains[7].

Quant à la théorie générale, on y retrouve, parfois déformées jusqu'à ne plus être reconnaissables, des idées qui avaient souvent circulé, avant d'être abandonnées, à l'intérieur de la *scholarship* orientaliste elle-même qui est mise en état d'accusation. L'exaltation de la tolérance et de la *convivencia* dérive de la croyance dans un âge d'or de la culture hébraïque en Espagne et dans l'utopie de la *convivencia* des trois religions *(the myth of interfaith utopia)*, circulant parmi les intellectuels juifs européens aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, tel que l'a montré Mark Cohen[8]. Tout en se servant des mêmes arguments, et souvent des mêmes exemples, Menocal se montre pourtant indifférente envers les contenus religieux de cette conception : non seulement elle nie la priorité du fait religieux au Moyen Âge, mais elle disjoint aussi, de manière nette, ce qui est « arabe » de ce qui est « islamique[9] », les deux facteurs pouvant faire obstacle à la transmission culturelle entre mondes chrétien, juif et islamique. Sur plusieurs autres points, qui ont été longuement débattus sans trouver de solution, elle apporte des jugements tranchants et péremptoires. Par exemple, « en Espagne [...] l'arabe fut la *lingua franca* des classes éduquées des trois religions, pendant plusieurs siècles » ; un heureux hasard lui aurait appris que le mot provençal *trobador* « *in fact has a perfectly plausible Arabic etymon, perhaps two*[10] », argument qu'elle considère

[6] *The Arabic Role in Medieval Literary Theory*, pp. 8-9.

[7] Voir, par exemple, la ligne de recherche abordée récemment par la doyenne des historiens modernistes américains, N. Zemon Davis, portant sur le « métissage » culturel comme valeur positive, contre la *reductio ad unum* des identités nationales — et sa personnification dans la biographie de Leo Africanus *(Trickster Travels)*.

[8] *Under Crescent and Cross*.

[9] *The Arabic Role in Medieval Literary Theory*, pp. 33-35.

[10] Entretien à *Words without Borders. The Online Magazine for International Literature. The Culture of Translation* (cité *Culture of Translation*), [disponible sur le site du magazine] reprenant les contenus de l'article « Pride and Prejudice in Medieval Studies », pp. 64-66.

comme définitif[11] mais qui, à cause de l'hostilité du parti eurocentrique, n'a pas été accepté. Sur des questions qui se sont avérées indémontrables, le saut logique est encore plus audacieux. C'est le cas notamment de la *vexata quaestio* des origines de la *Divina Commedia* pour laquelle elle a suggéré que Dante ait pu lire une des traductions du *Miʿrāj* faites lorsque Brunetto Latini — le *maestro* et *autore* de Dante — était à Tolède[12]. Il en va de même pour les origines de la poésie provençale : l'hybridation qui serait à la base de la grande saison de l'amour courtois n'aurait pas demandé la connaissance des textes arabes de la part des troubadours, car ils étaient *« a bit more like rockstars than like scholars »*, et que cette connaissance était dans l'air du temps *(« was in the air[13] »)*. De fait, la dénommée « thèse arabe » relative à la naissance des littératures romanes avait connu une certaine popularité, comme Menocal le rappelle[14], jusqu'au début du XX^e^ siècle — et ceci depuis le XVI^e^ siècle —, pour être ensuite délaissée. La cause de ce changement de perspective apparaît dans l'essor de l'impérialisme colonialiste européen[15], avec son mépris des cultures des peuples dominés, des Arabes en particulier, doublé de l'essor de la méthode philologique allemande.

Il est caractéristique de la démarche postmoderniste en histoire d'interpréter des événements enracinés dans des causes complexes par des théories du complot, dérivant de la conception d'un « récit dominant » *(master narrative)* qui organise l'ensemble des traditions historiques en supprimant, en même temps, les discours minoritaires. Le récit dominant de l'orientalisme et de la philologie européens, fils de l'impérialisme moderne, fait suite à l'oubli de la contamination culturelle entre mondes judéo-arabe et roman, dont la mémoire aurait été délibérément annihilée *(« purposely annihilated »)* lorsque, au cours du XVI^e^ siècle, l'Inquisition détruisit les grandes bibliothèques arabes qui représentaient le patrimoine précieux des trois cultures. Cela aurait eu lieu notamment à Tolède, ville qui aurait accueilli, d'après Menocal (et en contradiction avec les recherches de Jean-Pierre Molénat sur la persistance réelle des communautés arabe et mozarabe dans la nouvelle capitale castillane), un cénacle éclairé d'intellectuels étrangers aux préjugés ethniques, *« a legendary mix of Christians, Jews and Muslims*[16] », au centre d'un réseau européen de chercheurs qui se seraient disputé tout ouvrage écrit en arabe. La transmission de l'héritage judéo-arabe, tout comme celle de la lyrique arabo-andalouse (le discours minoritaire dans le contexte de la conquête castillane), serait ainsi devenue l'un des secrets les mieux gardés de l'histoire des civilisations, ayant été interrompue par des événements catastrophiques comme l'expulsion des juifs de la péninsule Ibérique. Cette rupture — coïncidant significativement avec le 2 août 1492, date du départ de Colomb, le dernier héros médiéval, pour les Indes — fut imposée par le des-

[11] M. R. Menocal avait traité ce sujet dans « The Etymology of Old Provençal *Trobar, Trobador* ».
[12] Id., « Pride and Prejudice in Medieval Studies », pp. 73-74.
[13] *Culture of Translation.*
[14] « Pride and Prejudice in Medieval Studies », pp. 66-67.
[15] *Ibid.*, pp. 67-68.
[16] *Culture of Translation.*

sein proto-impérialiste des souverains de Castille-Aragon. Refoulées de manière définitive du paradis médiéval — tolérant la diversité linguistique et l'hybridation ethnique —, la population et la culture espagnoles (car il n'est question que de l'Espagne) auraient été condamnées à l'obscurantisme des Lumières et à l'enfer de la modernité[17]. Une modernité qui fait une discrimination entre langues et entre savoirs divers, introduit l'objectivité dans les sciences, engendre la méthode philologique (qui atomise et mutile l'unité du phénomène littéraire, en exigeant « *proof of written texts* » afin de justifier sa transmission) et la démarche diachronique, « *the most arbitrary and meaningless of ordering principles*[18] ». La découverte des cheminements de cet héritage est, en revanche, rendue possible, faute de chaînes de transmission reconnaissables, par la méthode post-moderniste qui fait du « citationnisme » du rock un véritable paradigme, *ex post*, de la démarche poétique médiévale[19], offrant une solution évidente et commode aux énigmes de la transmission interculturelle.

L'opposition établie entre Moyen Âge et ère moderne en résume d'autres, que l'on vient de voir : métissage/discrimination, tolérance/intolérance, conquête/*convivencia*. De même, au pôle négatif de la philologie, fait pendant le pôle positif de la lyrique au sens strict — la lyrique « impure » des *muwaššaḥāt*, dont la descendance de la tradition classique est ignorée — et au sens large — l'herméneutique post-moderniste, imprégnée de références musicales et poétiques. Cela autorise Menocal à soutenir — anachronisme audacieux — que « *the medieval culture is postmodern* » (car les deux époques partageraient le même sentiment de méfiance vis-à-vis des *master narratives*) ou, à l'inverse, que « *the Reconquista* [...] *is anti-medieval* », car elle aurait réduit *ad unum* la multiplicité culturelle d'al-Andalus ; et finalement, à avancer la proposition de « *tell History in the lyric mode*[20] », ce mode étant celui des *muwaššaḥāt*, considérées comme la forme-symbole du métissage culturel médiéval.

En prouvant, de manière littérale, l'observation objective de T. Glick, selon lequel « *history seems scarcely distinguishable from myth*[21] », l'histoire basée sur les sources écrites et prise dans une dimension diachronique fait place à des récits à l'allure légendaire, comme celui qui ouvre l'ouvrage plus récent de

[17] Dans *Culture in the Time of Tolerance. Al-Andalus as a Model of Our Time*, conférence donnée à la Yale Law School en mai 2000, texte disponible sur le site http://lsr.nellco.org/yale/ylsop/papers/1.

[18] Un véritable orage aurait annoncé les germes de cette dépravation dès le XII^e siècle en introduisant « *the madness of civil hatreds that would be used to carve out the modern states and their exclusive languages, their strong "ethnic" narratives* » (*Shards of Love*, pp. 86-87).

[19] Jim Morrison et Eric Clapton côtoient les troubadours dans *Shards of Love* et, avec leurs emprunts poétiques, offrent un modèle interprétatif de ce qu'aurait pu être la démarche des poètes médiévaux. Le titre du premier chapitre, « The Horse Latitudes », cite un poème de Jim Morrison, qui figure en épigraphe du livre.

[20] *Shards of Love*, pp. 37 et 50.

[21] « L'on ne peut distinguer que partiellement l'histoire du mythe » (T. F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, p. 5), à propos du débat entre Sánchez Albornoz et Castro autour de l'identité espagnole et du passé arabo-islamique et, plus généralement, des historiographies nationales.

Menocal, décrivant l'arrivée de ʿAbd al-Raḥmān I, héros archétype de cette saga du métissage fécond qu'aurait été al-Andalus :

> Un beau jour, au milieu du VIII[e] siècle, un jeune intrépide du nom de ʿAbd al-Rahman I, quitta son Damas natal[22]...

On retrouve dans ce livret, à la simplicité trompeuse, les thèmes et les matériaux utilisés dans les ouvrages académiques ; mais son allure de fable (« *Once upon a time* [...] » c'est le début dans l'original anglais), qui trouve un écho enthousiaste dans les comptes rendus de la presse populaire et qui s'inspire de la conception médiévale de l'histoire comme mémoire et comme mythe, n'en signale pas moins son entrée défiante dans un domaine où les structures formelles de la narration historique — la diachronie et la causalité notamment — ne sont plus valables. La philologie historique n'est pas la seule cible polémique du mythe néoromantique d'un Moyen Âge tolérant, multiculturaliste et lyrique. La prose en est, elle aussi, marquée négativement, car elle est associée à la démarche rationnelle et discriminatoire que la modernité a imposée à la connaissance, qui a privé les littératures romanes de leur composante lyrique[23].

Ce même penchant pour les oppositions binaires s'était déjà manifesté dans le premier ouvrage de Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary Theory. A Forgotten Heritage*[24], écrit sur le mode de la *scholarship* américaine pré-post-moderniste, et, en tant que tel, recensé par les principales revues arabisantes. Il contient notamment — à côté de la dénonciation des politiques de négation de l'héritage « sémitique » dans la culture littéraire européenne, qui représente le *trademark* de cette auteure — l'attaque portée à ce que prétend l'herméneutique philologique, selon laquelle les contacts interculturels sont surtout textuels, ou bien le résultat d'une série de rapports historiquement documentés (« génétiques »). Cette critique, en elle-même légitime et féconde[25], n'est pourtant pas accompagnée de la proposition d'une herméneutique alternative redevable, par exemple, à la sociologie de la littérature ou à la sociolinguistique, ou bien créant une archéologie nouvelle de la transmission littéraire et de la création de formes mixtes. Elle se borne à présenter une instance autoréférentielle, celle du sujet qui, en observant la synchronie et/ou la proximité géographique de deux phénomènes semblables, même en l'absence d'un contact ou d'une transmission certains, ne peut qu'en déduire qu'il y a eu quelque chose de plus qu'un « *parallel development*[26] ».

[22] *The Ornament of the World*. La citation provient de la traduction française que j'ai pu consulter : *L'Andalousie arabe*, trad. M. Marx, p. 8.

[23] S. Nichols, dans sa longue recension enthousiaste de *Shards of Love*, souligne « *Menocal's sardonic conviction that modernity's substitution of prose for the power of poetry is of a piece with modernism's belief in technology as progress and in periodization as a necessary segmentation of history* » (« Supple Like Water », p. 991).

[24] Philadelphia 1987, réélaboration de sa thèse doctorale *The Singers of Love. Al-Andalus and the Origins of the Troubadour Poetry*, soutenue en 1979 à l'University of Pennsylvania.

[25] Voir le compte rendu nettement positif de J. Meisami, « Arabic Culture and Medieval European Literature ».

[26] M. R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary Theory*, p. 85.

Parmi les conséquences paradoxales, peut-être imprévues, de l'approche que je viens de décrire, il y a le caractère fictionnel et romanesque de l'image d'al-Andalus qui en résulte, image dont toute référence à l'histoire matérielle, voire à la micro-histoire, est absente, et qui est réunie à partir de quelques sources littéraires courantes, alors que, en principe, elle devrait montrer les cheminements inexplorés ou secrets de cette transmission. Il est entendu que le paradis médiéval andalou coïncide avec la période omeyyade et le siècle des *taifas*, et que l'on attribue aux émirs et aux califes andalous un projet politique conscient, fondé sur la tolérance des langues et des cultures. De cet univers paisible de princes, poètes, marchands et rabbis, ont disparu non seulement le caractère spécifiquement islamique d'al-Andalus, mais aussi les composantes islamisées et non-arabes, et notamment la composante berbère de la société. L'héritage arabe, dans les limites que j'ai indiquées, est ainsi pleinement intégré à la généalogie de l'identité européenne, mais à condition d'être « européisé » et dépouillé de tout ce qui s'en différencie ; et cette limitation du caractère inextricablement arabo-islamique d'al-Andalus conduit inévitablement, comme l'a remarqué Julie Meisami, à une marginalisation ultérieure des études andalouses par rapport au *mainstream* des études islamiques[27]. Isolés du contexte culturel d'appartenance, les textes littéraires, et surtout la poésie lyrique, sont interprétés comme s'ils étaient l'expression immédiate d'une *pop culture* partagée par-delà des barrières linguistiques, culturelles et matérielles. S'il est vrai, comme l'observe encore Meisami, que cette position aspire à combler l'aporie propre à la méthode philologique — qui éloigne le plaisir du texte au fur et à mesure qu'elle le soumet à des dissections multiples sur l'axe diachronique et synchronique —, il est également vrai qu'elle ouvre la voie aux projections subjectives du critique et des lecteurs, soit aux interprétations franchement anachroniques du passé.

En témoigne l'insistance sur le caractère paradoxal de la culture andalouse, décrite comme « *taking pleasure in contradiction within one's own identity* », puisque c'est la « *possibility of contradiction* » qui garantit « *true religious tolerance* » et « *cultural vitality*[28] » ; ou, encore, le fait de la considérer comme une culture en exil, voire « *a summary of the varieties of exile that explicitly leaves "nations" by wayside*[29] ». L'exil est, d'ailleurs, la condition préalable à la création poétique[30], et tous ces thèmes — contradiction, exil, tolérance, lyrique — se trouvent réunis dans le portrait idéalisé de ʿAbd al-Raḥmān I, véritable *figura*, au

[27] « *It is not sufficient to re-incorporate Arab Spain into the medieval European tradition, to render it "European"... for the Arabist... the effect is more likely to be the removal of Hispano- and Siculo-Arabic literature event further from the mainstream of Arabic studies* » (« Arabic Culture and Medieval European Literature », p. 350).

[28] *Culture in the Time of Tolerance.*

[29] « Visions of Al-Andalus », chapitre introductif à *The Literature of Al-Andalus*, éd. M. R. Menocal *et alii*, p. 9.

[30] Le sous-titre de *Shards of Love* est *Exile and the Origins of Lyric* ; dans son compte rendu très élogieux, l'hispanisant de UCLA John Dagenais n'hésite pas à insérer M. R. Menocal dans la liste des grands exilés de la lyrique, avec Dante, Leo Spitzer et Eric Auerbach (*Hispanic Review*, 67[2], 1999, pp. 250-253).

sens aussi bien classique que post-moderne, de l'utopie andalouse, et sans doute de l'auteure[31]. Car, si le thème de l'exil descend en ligne directe de Said — et d'Auerbach avant lui —, il s'accroît avec l'ensemble des projections psychologiques et des mythographies liées à la biographie de Menocal, qui semblent trouver, à leur tour, des échos plus intenses dans une société d'immigration comme la société nord-américaine.

Et, alors que l'on peut légitimement reprocher aux philologues romans de négliger la « thèse arabe » par ignorance de son contexte culturel et linguistique, l'affinité des formes poétiques et figuratives développées en al-Andalus, en Sicile, en Provence et en Perse, aurait pu suggérer au spécialiste (c'est encore Meisami qui le propose) l'hypothèse plus complexe d'une tendance commune :

> *Of the vernacular litteratures to free themselves from canonical modes of discourse in favor of others more responsive to their particular cultural ambience*[32].

La thèse polygénétique avait été notamment adoptée, vers la fin de sa trop brève existence, par Samuel Stern, pionnier de l'étude scientifique de la *kharǧa* mozarabe[33], comme le rappelle Dorothée Metlitzki, auteure — récemment disparue — d'un essai consistant et érudit sur un sujet similaire[34] qui, de façon assez caractéristique, n'a pas eu de continuateurs.

La distorsion qu'a subie l'image d'al-Andalus à travers son interprétation multiculturaliste a été reçue très favorablement par le public des non spécialistes, comme le montrent les recensions parues dans la presse populaire de *The Ornament of the World*, déjà cité. Aucun recenseur ne s'est privé de la possibilité de broder sur le monde décrit par l'auteure[35], créé par le dessein clairvoyant de Abd al-Raḥmān I, où la *convivencia* des trois cultures aurait donné naissance à une société lettrée et polyglotte, dont le rayonnement aurait prêté sa lumière à l'Europe primitive qui menaçait ses frontières. Un chercheur comme Fouad Ajami[36] lui-même n'a pas mis en question la réalité historique de cette aimable utopie, laquelle, dans sa perfection étincelante, semble dissiper les ténèbres du post 11 septembre, en offrant « *thought-provoking lessons for today* »[37]. L'ambition de réformer le présent par les leçons tirées du passé est d'ailleurs explicitement avouée par Menocal, qui ouvrait une intervention dans le New York Times (au titre éloquent de « A Golden Reign of Tolerance ») par la déclaration suivante :

[31] En citant Scott Fitzgerald, elle lui reconnaît la « contradictoriété » — soit la capacité d'accueillir des pensées discordantes — en tant que « gage d'une intelligence de premier ordre » (*L'Andalousie arabe*, trad. M. Marx, pp. 12-13).

[32] « Arabic Culture and Medieval European Literature », p. 350.

[33] Voir *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, éd. L. P. Harvey, spécialement chap. v.

[34] *The Matter of Araby in Medieval England* ; Id., « Review of M. R. Menocal, Arabic Culture and Medieval European Literature », *Speculum*, 63(4), 1988, pp. 957-959.

[35] Voir la recension de J. Lampan, *Religious Tolerance* ; et S. Galupo, « Progress and Islam ».

[36] « Before The Moor's Last Sigh ».

[37] J. Lampan, *Religious Tolerance*.

« *The lessons of history, like the lessons of religion, sometimes neglect examples of tolerance*[38] » ; ou qui donnait le titre de *Culture in the Time of Tolerance : al-Andalus as a Model for Our Time* à une conférence donnée à la Yale Law School[39].

J'ai rappelé, au début de ce texte, comment al-Andalus, dans son image idéalisée, a pu représenter le miroir identitaire où la *scholarship* espagnole de la fin du XIX^e^ jusqu'à la moitié du XX^e^ siècle a préfiguré la naissance de la nation espagnole, de sa langue et de sa culture, en opposition à l'entité étrangère et ennemie arabo-islamique ; j'ai également rappelé que la culture arabe l'a érigé, pour des raisons similaires et opposées, en « *edifice for nostalgia*[40] », foyer du culte d'une primauté nationale perdue et convoitée, que les intellectuels juifs de la diaspora ont considéré comme la preuve d'une intégration heureusement réussie et comme le contrepoint à la « conception larmoyante de l'histoire juive » décrivant l'oppression exercée par les chrétiens[41]. Il faudra, sans doute, s'interroger aussi sur la *hidden agenda*, soit sur les motivations politiques — au sens large — implicites dans les mythographies andalouses élaborées par l'école postmoderniste américaine, et aussi sur les raisons qui peuvent expliquer, plus généralement, le succès de l'image d'al-Andalus comme « modèle pour notre temps », pour l'Occident en quête de lumières[42]. Quant à ces dernières, il est évident qu'elles doivent beaucoup au charme rassurant du *melting pot* andalou, qui n'aurait connu, jusqu'aux trois premiers siècles de son histoire, ni les conflits interethniques et interculturels qui ont déchiré et qui agitent, aujourd'hui encore, les sociétés nord-américaine et européenne, ni l'agression d'une civilisation hostile[43]. De même, en évoquant l'utopie d'al-Andalus, on porte un jugement négatif sur la modernité occidentale, qui se traduit par un véritable programme politique, bien que largement abstrait. Pour les intel-

[38] « Les leçons de l'histoire, de même que celles de la religion, négligent parfois les exemples de tolérance » (New York Times, 28 mars 2002).

[39] Voir note 17.

[40] F. Ajami, « Before The Moor's Last Sigh ».

[41] M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross*, pp. 3-4.

[42] Dans deux longs articles parus dans la *New York Review of Books* (4 novembre 2004 et 1^er^ décembre 2005), l'écrivain anglais William Darlymple — expert d'Islam en Asie — souscrit à ce même vague idéal de concorde et d'harmonisation culturelle, en ce qui concerne al-Andalus (qui pour lui aussi est « Spain »), non sans y ajouter des erreurs de son propre cru (par exemple : « *Many of the Muslims of the city* [i. e. Tolède] *had* [...] *chosen to stay on under Castilian rule, and among them was a scholar named Ghalib the Mozarab* »). Il attribue, lui aussi, aux califes umayyades, de Damas et d'al-Andalus, une véritable stratégie multiculturaliste, visant a exploiter l'hétérogénéité religieuse et linguistique de leurs sujets. Voir aussi, tout récemment, le feuilleton historique de l'historien social D. Levering Lewis, *God's Crucible*, exploitant lui aussi l'image d'al-Andalus en tant que phare de civilisation, en contraste avec « An Economically Retarded, Balkanized and Fratricidal Europe » (p. 5).

[43] Dans sa recension de *The Ornament*, Galupo compare cette image d'al-Andalus avec « *the thuggish, backward, resentful Arab enclaves of today, aligned against embattled Jews in Israel and Americans everywhere* », alors qu'Ajami oppose la vision « *true and pretty* » de Menocal à l'ouvrage d'un auteur musulman soutenant une des nombreuses théories du complot relatives aux faits du 11 septembre.

lectuels américains radicaux, tout comme pour les intellectuels arabes et juifs d'hier et d'aujourd'hui[44], le chronotope andalou conjure, en effet,

> une vision particulière de l'état présent des choses, du colonialisme, du racisme, du sexisme, de la répression politique et intellectuelle, de l'intolérance religieuse et du bigotisme, de la stratification de classe et des inégalités économiques qui affligent le monde moderne[45];

et, en même temps, il en appelle à un espoir d'« égalité sociale, progrès économique, libération politique, tolérance religieuse et émancipation de soi[46] ». Ces deux visions opposées nourrissent le « *countermyth* » de l'Arcadie andalouse comme une véritable patrie idéale à jamais perdue :

> *A perfect place* [...] *where the religions of the children of Abraham all tolerate each other and where, in the peace of that tolerance, and in the shade and fragrance of the orange trees, we could all sit and talk about philosophy and poetry*[47].

Cela explique aussi, sans doute, que les seules voix discordantes dans le chœur des partisans de Menocal aient été celles des intellectuels de la droite néoconservatrice, comme Robert Spencer et surtout Bat Ye'or, polémiste d'origine égyptienne et de nationalité britannique, très actif sur la scène nord-américaine en tant que porte-parole, à son tour, du « *countermyth* » de la « *neo-lachrymose conception of Jewish history* », faisant état de l'oppression juive en terre d'islam[48].

Au-delà de ces considérations générales, il convient de revenir sur l'influence négative qu'a eue cette approche sur les études andalouses aux États-Unis, telle qu'elle est montrée dans le volume collectif sur la littérature d'al-Andalus, dans *Cambridge History of Arabic Literature*, dont Menocal a été l'éditeur[49]. Ce livre se propose de marquer une césure nette par rapport aux autres qui l'ont précédé dans la même série[50], qui représentaient, quant à eux, l'aboutissement de la méthode d'approche des textes qui a caractérisé l'arabisme occidental — et

[44] M. R. Cohen décrit ainsi la finalité politique derrière le mythe d'al-Andalus chez les juifs européens du XIX^e^ siècle : « *to challenge supposedly liberal Christian Europe, to make good on its promise of political equality* [...] *to compensate for its* [*Christian Europe's*] *history of cruelty* [...] *(to) contribute greatly to European civilization.* » (*Under Crescent and Cross*, pp. 4-5). Ce mythe a survécu à la disparition tragique de la plupart des juifs européens et on le retrouve, mis à jour dans sa version « transculturaliste », dans le programme du Simon Dubnow Institute de Lipsie, annonçant le séminaire *Golden Ages. Exploring the Genesis of Romance Lyric Poetry in the Arab-Jewish Conext of the Later Middle Ages* dont le sujet est « *the Golden Age of Al-Andalus as a prerequisite in literary history for the Golden Ages in the Romance literatures* » (détails sur le site de l'Institut).

[45] W. Granara, *Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotope*, p. 60.

[46] *Ibid.*

[47] M. R. Menocal, *Culture in the Time of Tolerance.*

[48] M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross*, pp. 9-11.

[49] *The Literature of Al-Andalus*, éd. M. R. Menocal *et alii.*

[50] « *If other volumes in this Cambridge series have been intended and written overwhelmingly for a public of fellow Arabists, this volume explicitly is not* » (*Ibid.*, p. 8).

surtout anglo-américain — d'après-guerre. L'essai introductif indique assez clairement qu'il s'agit d'un ouvrage à thèses, dont la principale, « *cultivating the memory of al-Andalus*[51] », suit de près l'aspiration des nationalismes utopiques arabes et juifs. La reprise d'intérêt pour al-Andalus n'y est attribuée ni au procès de reconnaissance et d'intégration du passé arabo-islamique à l'histoire nationale ni à l'essor des études académiques — et de celles destinées au grand public — qui ont si profondément changé la scène intellectuelle espagnole depuis la fin du franquisme, mais bien, de façon vague, « à l'explosion du tourisme international » et à l'influence d'écrivains aussi étrangers au terrain andalou que Salman Rushdie[52]. L'approche qui est polémiquement annoncée ne vise pas l'interprétation, aussi exhaustive que possible, des matériaux historiques et littéraires disponibles, mais la « vision » personnelle des interprètes, laquelle organise et donne sens aux sujets traités par un jeu arbitraire d'inclusions et exclusions. Ce parti pris méthodologique prescrit non seulement de traiter des littératures non arabes d'al-Andalus (mozarabe et juive notamment) mais aussi du maintien de cette tradition au travers, par exemple, de la littérature juive des Balkans, du Proche-Orient et du Maroc après la diaspora de 1492, car selon l'auteur de ce chapitre, au demeurant très intéressant, elle témoigne de la fameuse culture tripartite qui s'avère être le sujet principal de cet ouvrage[53]. De même, — par le corollaire inverse de la thèse de l'inclusion de la tradition arabe dans la tradition romane — il est admis de traiter de certains auteurs nés en territoire andalou et ayant connu l'arabe, dont les écrits qui ont survécu appartiennent pourtant à la tradition littéraire en langue néo-latine et romane. C'est le cas de Ramon Llull et de Petrus Alphonsi, dont les biographies côtoient celles, entre autres, d'Ibn Quzmān, Ibn ʿArabī et, assez curieusement, d'Ibn al-Khaṭīb.

La mise en valeur des traditions minoritaires ou périphériques par rapport à la tradition arabo-islamique, ajoutée à la négation de tout ce qui ferait obstacle à la thèse de la circulation ininterrompue entre mondes arabe et chrétien, obscurcit intentionnellement le caractère islamique de la production littéraire en arabe[54]. Les sciences islamiques, religieuses aussi bien que profanes — toutes catégories confondues — sont traitées dans les quelque trente pages du chapitre sur le « savoir », aux contenus vagues et rhapsodiques, occasionnellement fautifs[55]. Alors que la catégorie de texte littéraire arrive à comprendre les pro-

[51] « Visions of Al-Andalus », p. 7.

[52] Ce choix devient plus clair dans *The Ornament*, où Rushdie est décrit comme la victime du fondamentalisme et le champion de la tolérance contre l'intolérance religieuse, avec les armes de la littérature.

[53] Chap. xxv : *The Sephardim* (Samuel Armistead).

[54] Menocal critique ouvertement le choix fait de S. Kh. Jayyusi, d'analyser la production poétique andalouse dans un cadre de référence complètement arabo-islamique, « *utterly unaffected by any aspect of its multicultural environment* », dans les deux essais, au demeurant très remarquables et originaux, publiés dans *The Legacy of Al-Andalus*, Leyde, 1994 : *Andalusi Poetry. The Golden Period* et *Nature Poetry in al-Andalus and the Rise of Ibn Khafāja*.

[55] Je me bornerai à indiquer, à la p. 114 : Ibn Shuhayd n'était pas le cousin d'Ibn Ḥazm ; Ibn Gharsiya écrit sa *risāla* (qui n'est pas un traité de *shuʿūbiyya* mais bien une *mufākhara* utilisant

duits artistiques et architecturaux, la littérature religieuse est quasiment exclue des formes littéraires (seule la poésie mystique est citée, sous la rubrique de l'« Amour », avec quelques passages suggestifs évincés des écrits d'Ibn Ḥazm), de même que la tradition historiographique[56]. Plus généralement, la tradition en prose et l'*adab* andalou, dans ses formes variées, n'y trouve pas de définition formelle : alors que la poésie a la part belle parmi les « formes de la littérature » (« Qasida » et « Muwashshaha »), les sections thématiques (« Amour ») et les esquisses biographiques des auteurs, la très riche production de *rasā'il* ne reçoit aucune attention particulière, et les *maqāmāt* sont surtout considérées dans le cadre de la littérature juive d'al-Andalus. De même, pour en terminer avec la liste de ce que l'on aurait cru trouver — ou ne pas trouver — dans un ouvrage consacré à la littérature d'al-Andalus, il faut évoquer les Berbères : ils n'y sont guère distingués en tant que porteurs d'une tradition autonome[57], même pas dans la section des « Marriages », qui fait état des hybridations culturelles inter-andalouses, alors qu'une section entière est généreusement allouée à la tradition littéraire arabo-sicilienne, toujours dans le sens large qui permet d'y inclure les monuments architecturaux et les auteurs appartenant aux époques normande et souabe.

Le résultat de cet effort radical de redéfinition du canon littéraire arabo-andalou — qui arrive jusqu'à inclure Cervantes et son *Quijote* — finit par être paradoxal, dans un sens certainement étranger au manifeste énoncé dans l'introduction, ainsi qu'à l'esprit postmoderne. En faisant de la littérature d'al-Andalus le précurseur des littératures européennes, il finit, en effet, par confirmer les préjugés de l'école *andalousiste* franco-espagnole, lorsqu'elle distinguait, notamment dans la société des *taifas*, les groupes arabes et berbères des « andalous », auxquels auraient bien sûr appartenu les grands intellectuels considérés comme des proto-humanistes. On retrouve immanquablement cette distinction dans l'ouvrage, dans la section des « Andalusians », individus éminents choisis selon des critères mixtes et assez peu contraignants, et traités de façon hétérogène.

En dépit de la valeur inégale des contributions et de ses limites évidentes (que d'autres ont soulignées bien avant moi[58]), le volume sur la littérature d'al-Andalus représente aujourd'hui une référence incontournable pour les jeunes chercheurs américains, auxquels il offre une méthode simplifiée d'approche des

plusieurs matériaux littéraires orientaux) pour ʿAli b. Mujāhid, et non pour « al-ʿĀmirī » ; les Banū ʿĀmir [*sic*] n'étaient pas les souverains de Denia.

[56] Ibn Ḥayyān, occasionnellement mentionné, n'est cité qu'à travers al-Maqqarī.

[57] Dans *The Ornament*, cette indifférence devient une véritable berbérophobie : on trouve les Berbères toujours associés avec le fanatisme religieux, avec les Almoravides et ensuite avec les Almohades, « Berbères musulmans plus répressifs encore » (*L'Andalousie arabe*, trad. M. Marx, pp. 40-41). Plus avant, « les musulmans berbères d'Afrique du Nord » auraient cherché à imposer un « puritanisme culturel au syncrétisme andalou », poussés par l'« étroitesse d'esprit des Berbères » (*Ibid.*, pp. 220).

[58] Voir le compte rendu de Maribel Fierro dans *Der Islam*, 80(2), 2003 ; et celui de Julia Bray, dans *Middle Eastern Literatures*, 8(1), 2005.

textes et de leur histoire, qui ne demande ni de connaissance précise du contexte historique ni de compétences linguistiques étendues. En témoigne l'essai récent de Cynthia Robinson, *In Praise of Song*, empruntant aux théories les plus outrées d'hybridation culturelle de Menocal qui en est la référence principale[59]. Dans cet ouvrage, souvent suggestif et étayé par une bibliographie secondaire relativement vaste (bien qu'avec des lacunes importantes), Robinson, spécialiste de l'art andalou des *taifas*, soutient par des arguments convaincants l'unité substantielle des manifestations artistiques et littéraires des *taifas* autour du phénomène de la cour. Moins solide, en revanche, s'y avèrent non seulement l'analyse des dynamiques internes de la vie des cours arabo-andalouses, — interprétée, de manière aussi ingénieuse qu'abstraite, comme le théâtre du drame hermétique des *Fedeli d'amore* qu'auraient été les *mulūk* et leurs entourages —, mais surtout la démonstration de la thèse principale qui prétend que la transmission de thèmes et formes poétiques entre les deux mondes s'est réalisée, non pas au niveau populaire et par des contacts occasionnels, mais grâce aux relations, surtout diplomatiques, entre cours andalouses et chrétiennes du v^e^ au xi^e^ siècle. En accueillant sans réserves les deux principaux postulats méthodologiques de Menocal — selon lesquels les différences de religion et de langue ne peuvent faire obstacle à la transmission de thèmes culturels, et qu'al-Andalus participe, tout simplement, du « *cultural heritage of medieval Europe* » —, Robinson se contente de définir les voies de cette transmission présumée par les arguments du « context », « contact » et « *the demonstrable chronological precedence of the Andalusi model of courtly culture*[60] ». Ce faisant, et suivant dans ce cas aussi le précédent établi par Menocal, non seulement elle dédaigne les arguments philologiques *(scansions, meter or linguistic points)*, mais elle semble également négliger une possible interprétation polygénétique, indiquant que les analogies constatées dérivent du système de relations et de sémiotique caractérisant la cour, en tant qu'espace sociologique commun à différentes civilisations, même éloignées dans le temps et dans l'espace. L'ignorance d'une partie substantielle de la bibliographie récente sur al-Andalus — surtout des séries onomastiques et documentaires éditées par le CSIC — conduit aussi l'auteure à de fréquentes erreurs dans les noms de personnages, alors qu'une familiarité insuffisante avec les sources andalouses semble être responsable des quelques fautes interprétatives importantes[61].

Finalement, un effet ultérieur du subjectivisme qui caractérise cette approche, qu'on pourrait qualifier de néo-orientaliste, semble être la projection sur al-Andalus d'une quête vaguement littéraire de thèmes exotiques et fabuleux. Un

[59] *In Praise of Song.*

[60] *Ibid.*, p. 16.

[61] Quelques cas : al-Mustazāhir pour al-Mustazhir ; Abū ʿAmr Ibn ʿAbd al-Barr pour Abū ʿUmar ; al-Ishbūni pour al-Ushbūni. La *risāla* donnant les règles de rédaction des lettres aux *kuttāb*, écrite au nom d'al-Muẓaffar Ibn Abī ʿĀmir, est attribuée au prétendant umayyade Sulaymān, avec ce qui s'ensuit ; le shiʿisme des Banū Ḥammūd, jamais démontré, donne lieu à de nombreux développements.

exemple frappant en est apparu assez récemment sur la liste d'information arabisante anglophone H-Mideast Medieval, où une demande d'information était ainsi formulée :

> *I am urgently seeking medieval references to al-Andalus as an exotic/erotic place. I have a theory from my reading of medieval Islamic maps of the Maghrib. I am looking to see if there is any textual support for my theory. Poetry seems to be the most likely place to find what I am looking for* [...] *but I am open to any and all suggestions even those that come from architecture for possible references to al-Andalus as a place of Muslim fantasy*[62].

Ces déclarations résument, de manière presque parodique, la démarche caractérisant l'approche que j'ai cherché à décrire : la formulation d'un problème, plus ou moins vague, entraîne la recherche d'une preuve documentaire de valeur indéterminée, ce qui revient, dans la plupart des cas, à employer la poésie comme outil herméneutique de choix, pouvant légitimer toute interprétation.

En conclusion, je me suis demandé pourquoi cette approche, et la perspective théorique qui l'inspire, sont aujourd'hui devenues majoritaires aux États-Unis, alors que d'autres directions avaient été données à la recherche sur al-Andalus : je pense, par exemple, pour la période et les arguments en question, aux ouvrages de Glick et Metlitzki, ou à quelques essais de Wolfhart Heinrichs et de son élève Béatrice Gruendler, arabisants de Harvard et Yale respectivement[63], replaçant les auteurs et les œuvres andalous dans le contexte synchronique arabo-islamique et dans la tradition des genres d'appartenance, ainsi qu'aux deux essais consacrés par Salma Khadra Jayyusi à la littérature d'al-Andalus, dans *The Legacy of Al-Andalus*. Dans un article écrit il y a vingt ans[64], Menocal souhaitait la fin, aussi bien de la « *segregation* » des littératures romanes de la littérature arabe, que de la distinction académique entre « *Near-Eastern* » et « *European Studies* ». On a aujourd'hui l'impression que son exemple a permis la réalisation de ce vœu en même temps que le *caveat* énoncé par Meisami[65]. Alors qu'en Europe, l'on s'efforce de replacer l'histoire et la culture d'al-Andalus dans le courant de l'histoire arabo-islamique médiévale, aux États-Unis, al-Andalus apparaît aujourd'hui mis en marge des départements des Études proches orientales : invariablement considéré dans la perspective de l'« *hybridity* » et de la « *transculturation* », on le retrouve surtout dans les départements de Littérature comparée et de Cultural Studies, voire d'Études hispaniques ou romanes.

[62] Message du 24 août 2005 envoyé à la liste d'information H-Mideast Medieval (« Exotic/Erotic reference to al-Andalus » : à lire la réponse donnée par J. Meisami par le même canal).

[63] De B. Gruendler, on rappellera notamment l'essai sur l'ode classique, *The Qasida*, dans *The Literature of Al-Andalus*, pp. 211-231 ; W. Heinrichs a étudié le genre du *tafdīl* dans « Rose Versus Narcissus », pp. 179-98.

[64] « Pride and Prejudice in Medieval Studies », p. 61.

[65] « Arabic Culture and Medieval European Literature », p. 350, cité note 27.

Sans doute, cette tendance est-elle renforcée aujourd'hui, au niveau de la culture de masse, par l'importance du thème du dialogue — ou du choc — des civilisations, jointe à la préférence accordée par l'industrie culturelle américaine (en tant que pionnière d'une tendance qui est en train de s'affirmer en Europe également) aux messages simplistes sur des questions complexes, et à l'impact communicatif et émotionnel immédiat. Enfin, et pour revenir à la question qui ouvrait ces réflexions, la transformation d'al-Andalus en un modèle normatif, pour un Occident qu'on souhaiterait moins hégémonique, plus tolérant envers sa propre diversité, témoigne de l'attraction persistante qu'exerce le chronotope andalou sur les nationalismes utopiques contemporains.

BIBLIOGRAFÍA

Abadal, Ramon d', «Notas sobre la locución Marca Hispánica», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras* [Barcelona], 26(1), 1957-1958, pp. 157-164.

ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-Taʾrīj; La historia*, ed. Jorge Aguadé, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, 1991.

— *Kitāb al-Wāḍiḥa; Tratado jurídico: fragmentos extraídos del «Muntajab al-ahkām» de Ibn Abī Zamanīn (m. 399/1008)*, introd., ed. crítica y trad. de María Arcas Campoy, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

Abrahamian, Ervand, «Oriental Despotism. The Case of Qajar Iran», *International Journal of Middle East Studies*, 5, 1974, pp. 3-31.

Abu-Haidar, Jarir, «A Document of Cultural Symbiosis. Arabic ms. 1623 of the Escorial Library», *Journal of the Royal Society of Great Britain and Ireland*, 1987, pp. 223-235.

Abu-Lughod, Janet L., *Before European Hegemony. The World System (AD 1250-1350)*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Acción de España en África, Madrid, Comisión Histórica de las Campañas de Marruecos - Ministerio de la Guerra, 1935-1941 (2 vols.), t. I: *Iberos y bereberes.*

Acién Almansa, Manuel, *Entre el feudalismo y el Islam. ʿUmar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, Universidad de Jaén, 1994 (reed. 1997).

— «Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí», *Al-Qanṭara*, 18, 1997, pp. 47-64.

— «Del Estado califal a los Estados taifas. La cultura material», en *V Congreso de Arqueología Medieval Española (Valladolid, 22-27 de marzo de 1999)*, Zaragoza, Junta de Castilla y León - Consejería de Educación y Cultura, 2001 (2 vols.), t. II, pp. 493-513.

Acién Almansa, Manuel, y Vallejo Triano, Antonio, «Urbanismo y Estado islámico: de *Corduba* a *Qurṭuba - Madīnat al-Zahrāʾ*», en Patrice Cressier y Mercedes García-Arenal (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, pp. 107-136.

Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Córdoba, 1962), Madrid, Comité Permanente del Congreso de Estudios Arabes e Islámicos, 1964.

Adams, Robert M., «Developmental Stages in Ancient Mesopotamia», en Julian H. Steward, *Irrigation Civilizations. A Comparative Study*, Washington DC, Pan American Union, 1955, pp. 6-18.

Aguilar Sebastián, Victoria, «Onomástica de origen árabe en el reino de León (siglo x)», *Al-Qanṭara*, 15(2), 1994, pp. 351-363.

Aguilar Sebastián, Victoria, y Rodríguez Mediano, Fernando, «Antroponimía de origen árabe en la documentación leonesa (siglos viii-xiii)», en Carlos Estepa Díaz (dir.), *Estructura social de la ciudad de León (siglos xi-xiii)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» - Archivo Histórico Diocesano - Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, col. «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa» (19), 1977, pp. 499-633.

Aillet, Cyrille, «Entre chrétiens et musulmans : le monastère de Lorvão et les marges du Mondego (878-1064)», *Revue Mabillon*, 15, 2004, pp. 27-49.

— «Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au ix^e^ siècle», en Jacques Olivier Boudon y Françoise Thélamon (dirs.), *Les chrétiens dans la ville*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, pp. 65-79.

Ajami, Fouad, «Before The Moor's Last Sigh», *Washington Post*, 28, 2002.

Alba Calzado, Miguel, «Mérida, entre la Tardoantigüedad y el Islam: datos documentados en el Área Arqueológica de Morería», en Fernando Valdés Fernández y Agustín Velázquez Jiménez (eds.), *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, 2001, pp. 267-307.

Albarracín, Joaquina, «El 'jayt'», en *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán, 22-26 junio 1953)*, Tetuán, Servicio de Arquelogía, 1954, pp. 507-509.

Alcorà, L' –, trad. de Míkel de Epalza, Barcelona, Proa, 2001.

Aljamía. Boletín de información bibliográfica. Mudéjares, moriscos, textos aljamiados, filología árabo-románica. Seminario de estudios árabo-románicos, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1989-2006 (18 vols.).

Allen, Roger, *An Introduction to Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Almagro, Martín, Caballero, Luis, Zozaya, Juan, y Almagro, Antonio (eds.), *Quṣayr ʿAmra. Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*, Granada, El Legado Andalusí, 2002 (1ª ed. Ministerio Asuntos Exteriores, 1975).

Almeida, Carlos Alberto Ferreira de, «Arte da Alta Idade Média», en *História da arte em Portugal*, Lisboa, Publicações Alda, 1986, t. II, pp. 118-119.

— «Arte Islâmica em Portugal», en Id., *Historia da arte em Portugal*, Lisboa, Alfa, 1988, t. II: *Arte da alta Idade Média*, pp. 72-94.

— «Arte Moçárabe e da Reconquista», en Id., *Historia da arte em Portugal*, Lisboa, Alfa, 1988, t. II: *Arte da alta Idade Média*, pp. 95-145.

Alonso del Real, Carlos, Martínez Santa-Olalla, Julio, y Pérez de Barradas, José, *Investigaciones científicas en Marruecos. I. Cuestionario de etnología, linguística y arqueología*, Larache, 1940.

Álvarez de Morales, Camilo, «Historia de la Escuela de Estudios Árabes» (www.eea.csic.es [consulta 9 de abril de 2007]).

Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel (ed.), *Historia universal de la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 2002.

Álvarez Ramos, Miguel Ángel, y Álvarez Millán, Cristina, *Los viajes literarios de Pascual de Gayangos (1830-1857) y el origen de la archivística española moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.

Amador de los Ríos, José, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, Madrid, D. M. Díaz, 1848.

— *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1861-1865 (7 vols.).

Al-Amīn, Ismāʿīl, *Al-ʿArab lam yagzu l-Andalus: ruʾya taʾrijiyya mujtalifa*, Londres, Riad al-Rayyes Books, 1991.

Amin, Samir, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Barcelona, Anagrama, 1976.

Ankersmit, Frank R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Anónimo, «Nota preliminar», *Al-Qanṭara*, 1, 1980, pp. 5-7.

Antolínez de Burgos, Justino, *Historia eclesiástica de Granada* [1611], ed. Padre Manuel Sotomayor, Granada, Universidad de Granada, 1996.

Antonio, Nicolás, *Biblioteca Hispana Nueva*, trad. Miguel Matilla Martínez, Madrid, 1999.

Anwar, Ashraf, «Arabs in Spain or Arabised Spaniards? A Deep Down Journey between Rejection and Acceptance of Nine Hundred Years (711-1614) of Arabo-Islamic Hybridisation», en Juan Pedro Monferrer Sala y María Dolores Rodríguez (eds.), *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pp. 155-175.

Apor, Éva, y Ormos, István (eds.), *Goldziher Memorial Conference (Budapest, June 21-22, 2000)*, Budapest, MTKA, 2005.

Araneguí Gascó, Carmen (dir.), *Lixus colonia fenicia y ciudad púnico-mauretana. Anotaciones sobre su ocupación medieval*, Valencia, Universitat de València, col. «Saguntum-Extra» (4), 2001.

Areilza, José María de, *Así los he visto*, Barcelona, Planeta, 1975.

Argemí Relat, Mercè, *A les vores dels torrents: una prospecció dels assentaments pagesos andalusins de Pollença*, Pollensa, Ajuntament de Pollença, 2000.

Argemí Relat, Mercè *et alii*, «Un sistema hidràulic compartit per diversos assentaments: la vall de Buscastell», en Miquel Barceló (ed.), *El curs de les aigües. Treballs sobre els pagesos de Yâbisa (290-633H/902-1235 d. C.)*, Ibiza, Consell Insular d'Eivissa i Formentera, 1997, pp. 37-51.

Arjona Castro, Antonio, «Aproximación al urbanismo de lo Córdoba musulmana a la luz de las recientes excavaciones arqueológicas», *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 125, 1993, pp. 85-98.

Asín Palacios, Miguel, *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira*, Madrid, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas - Centro de Estudios Históricos, 1916.

— «Introducción» a Julián Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1928 (2 vols.).

— *El Islam cristianizado*, Madrid, Editorial Plutarco, 1931.

— «Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes», en Id., *Obras escogidas*, Madrid, Maestre, 1948 (2 vols.), t. II: *Historia y filología árabes*, pp. 127-152.

Asín Palacios, Miguel, y García Gómez, Emilio, «Nota preliminar», *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 1-5.

Ataallah, Mohamed, «Céramiques musulmanes à paroi fine, incisée ou peinte de Lixus», *Bulletin d'archéologie marocaine*, 7, 1967, pp. 627-639.

Aymard, Maurice, *Irrigations du Midi de l'Espagne*, París, E. Lacroix, 1864.

Azuar Ruiz, Rafael, y Martí Oltra, Javier (eds.), *Sociedades en transición. IV Congreso de Arqueología Medieval Española (Alicante, 4-9 de octubre de 1993)*, Alicante, Asociación Provincial de Arqueología Medieval - Diputación Provincial, 1993-1994 (3 vols.).

Bacaicoa Arnáiz, Dora, «Ensayo de bibliografía española de arqueología sobre la zona de Protectorado de España en Marruecos», en *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán, 22-26 junio 1953)*, Tetuán, Servicio de Arquelogía, 1954, pp. 469-477.

Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, Beirut, 1957.

Balañà i Abadia, Pere, «Els musulmans a Catalunya (713-1153). Una aproximació bibliogràfica», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes* [Alicante], 3, 1986, pp. 287-288; publicado en *Suplementos Bibliográficos*, 1, 1987.

— «Recull bàsic de terminologia jurídica catalanoaràbiga», *Revista de Llengua i Dret* [Barcelona], 11, 1988, pp. 141-143.

— «La pre-Catalunya musulmana (ss. viii-xiii): un esvoranc en la historiografia catalana», *Contrapunt* [La Garriga], 3, 1989, pp. 37-40.

— *Crònica política de la pre-Catalunya islàmica*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1992.

— *Els musulmans a Catalunya (713-1153): assaig de síntesi orientativa*, Sabadell, Ausa, 1993.

— *Lèxic usual català-àrab àrab-català*, Barcelona, Generalitat de Catalunya - Departament de Cultura, 1994 (2ª ed. corregida y aumentada, 2005).

— *L'islam a Catalunya (segles viii-xii)*, Barcelona, Rafael Dalmau, 1997.

— *Bibliografia comentada de l'islam a Catalunya. Del 713 al 1153*, Lleida, Pagès Editors, 1998.

— «La frontera islàmica extrema, un territori d'excepció», en Flocel SABATÉ (ed.), *La transformació de la Frontera al segle XI. Reflexions des de Guissona arran del IX centenari de la consagració de l'església de Sta. Maria. IV Forum d'Arqueologia i Història de Guissona*, Lleida, Universitat de Lleida - Institut d'Estudis Ilerdencs, 2000, pp. 67-88.

BALLESTÍN, Xavier, «Els textos a l'abast. El procés de conquesta»; «Dels governadors a ʿAbd ar-Raḥmān ad-Dāḫil»; «L'anomenada Frontera Superior d'al-Andalus: "Al-ṯaġr al-aʿlà" i la resistència a la instauració de la "dawla" dels Banū Marwān»; y «De la instauració de la *ḫilāfa* dels Banū Marwān —317H./929 D. C.— als "Mulūk aṭ-Ṭawā'if"», en Miquel BARCELÓ (ed.), *Musulmans i Catalunya*, Barcelona, Ed. Empúries, 1999, pp. 41-46, 49-58, 61-76 y 79-91.

— *Àrab-Català. Guia de conversa universitària*, ed. Rosa BONAFONT y trad. de Xavier BALLESTÍN, Barcelona, Universitat de Barcelona - Servei de Llengua Catalana, 2003.

— *Una nissaga de poder viatgera i inquieta. Els Omeies de Damasc a Cordova*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004.

BARCELÓ, Miquel, «Ensayo introductorio», en Samir AMIN, *Sobre el desarrollo desigual de las formaciones sociales*, Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 5-53.

— «La invasió àrab-musulmana i Catalunya», *L'Avenç* [Barcelona], 7-8, 1978, pp. 20-24; 117, 1988, pp. 14-17.

— «La qüestió dels documents d'un suposat acord entre ʿAli b. Mujahid de Daniya i el bisbe Guislabert de Barcelona», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 39, 1983, pp. 7-29.

— «Assentaments berbers i àrabs a les regions del Nord-Est d'al-Andalus: el cas de l'Alt Penedès (Barcelona)», en Philippe SÉNAC (ed.), *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, Publication de la Casa de Velázquez (15), 1991, pp. 89-98.

— «Crear, disciplinar y dirigir el desorden. La renta feudal y el control del proceso de trabajo campesino: una propuesta sobre su articulación», *Taller d'història*, 6, 1995, pp. 71-72.

— «De la congruencia y la homogeneidad de los espacios hidráulicos en al-Andalus», en *El agua en la agricultura de al-Andalus*, catálogo de exposición (Almería, 1 de abril - 15 de julio, 1995), Barcelona, Lunwerg, col. «El Legado Andalusí», 1995, pp. 25-39.

— «¿El primer trazo de un «déspota oriental»?», en ID., *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado omeya en Al-Andalus*, Jaén, Universidad de Jaén, 1997, pp. 163-186.

— «Sol puesto. Estado, terror y agua. La hipótesis de la sociedad hidráulica de K. A. Wittfogel», en Laura VEA RODRÍGUEZ, *Una arqueología gigantesca. El estudio de las antiguas sociedades hidráulicas en las repúblicas centroasiáticas de la extinta URSS*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona - Bellaterra, 1998, pp. 5-13.

— «Al-Andalus, fer-se i desfer-se», en Miquel BARCELÓ (ed.), *Musulmans i Catalunya*, Barcelona, Ed. Empúries, 1999.

Barceló, Miquel, «Immigration berbère et établissements paysans à Ibiza (902-1235). À la recherche de la logique d'une nouvelle société», en Jean-Marie Martin (ed.), *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge: défense, peuplement, mise en valeur*, Roma-Madrid, Collection de l'École française de Rome (105/7) - Collection de la Casa de Velázquez (76), 2001, pp. 291-321.

— *Los Banū Ruʿayn. Una memoria singular y persistente*, Granada, Al-Baraka, 2004.

— «La *spurcitia paganorum* que había en Coria antes de la conquista cristiana en junio de 1142 d. C.», en Miquel Barceló y José Martínez Gázquez (eds.), *Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos xii y xiii*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2005, pp. 63-70.

Barceló, Miquel (ed.), *El curs de les aigües. Treballs sobre els pagesos de Yâbisa (290-633H/902-1235 d. C.)*, Ibiza, Consell Insular d'Eivissa i Formentera, 1997.

Barceló, Miquel *et alii*, *Arqueología medieval en las afueras del «Medievalismo»*, Barcelona, Crítica, 1988.

Barceló, Miquel, Kirchner, Helena, Martí, Ramon, y Torres Josep M., «L'hisn de Madyuna (Mediona, Alt Penedès): la qüestió dels assentaments berbers a Catalunya», en Xavier Barral Altet, Dominique Logna-Prat, Anscari Manuel Mundó, Josep María Salrach y Michel Zimmermann (eds.), *Catalunya i França Meridional a l'entorn de l'any mil. Col·loqui Internacional Hugues Capet (987-1987)* [*Barcelona, 2-5 de julio 1987*], Barcelona, Generalitat de Catalunya - Departament de Cultura, 1991.

Barceló, Miquel, y Kirchner, Helena, *Terra de Falanis. Felanitx quan no ho era. Assentaments andalusins al territori de Felanitx*, Palma de Mallorca, Ajuntament de Felanitx - Universitat de les Illes Balears, 1995.

Barceló, Miquel, y Retamero, Félix (eds.), *Els barrancs tancats. L'ordre pagès al sud de Menorca en època andalusina (segles x-xiii)*, Mahón, Institut Menorquí d'Estudis, 2005.

Barceló Torres, Carmen: ver Labarta, Ana.

— «Algunas notas sobre la ciudad islámica de Valencia», en *Homenaje a Don José María Lacarra*, Zaragoza, Anubar, 1977, pp. 175-186.

— «El Archivo (1886-1893) [índices para su manejo]», en *Estudios de Historia de Valencia*, Valencia, Universidad de Valencia - Facultad de Derecho, 1978, pp. 481-530.

Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Madrid, Rialp, 1984.

Barrau, Jacques, «Histoire et préhistoire horticoles de l'Océanie tropicale», *Journal de la Société des Océanistes*, 21, 1965, pp. 55-78.

— «L'humide et le sec. An Essay on Ethnobiological Adaptation to Contrastive Environments in the Indo-Pacific Area», *Journal of the Polynesian Society*, 74, 1965, pp. 329-346.

Barrios Aguilera, Manuel, *Granada morisca, la convivencia negada*, Granada, Comares, 2002.

BARRIOS AGUILERA, Manuel, y GARCÍA-ARENAL, Mercedes (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Universitat de València - Universidad de Granada - Universidad de Zaragoza, Biblioteca de Estudios Moriscos (1), 2006.

BARROCA, Mário, *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*, Lisboa, Fundao Calouste Gulbenkian, 2000 (3 vols.).

— «Da Reconquista a D. Dinis», en Manuel THEMUNDO BARATA y Nuno SEVERIANO TEIXEIRA, *Nova história militar de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003 (5 vols.), t. I, pp. 21-161.

BARROS, Maria Filomena, *A comuna muçulmana de Lisboa (séculos XIV e XV)*, Lisboa, Hugin Ed., 1998.

— *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*, Lisboa, Fundaçao Calouste Gulbenkian, 2007.

BARRUCAND, Marianne, y BEDNORZ, Achim, *Architecture maure en Andalousie*, Colonia, Taschen, 2002.

BATET, Carolina, *L'aigua conquerida. Hidraulisme feudal en terres de conquista*, Valencia, Universitat Autònoma de Barcelona - Universitat de València, 2006.

AL-BAYḌAQ, *Kitāb aḫbār al-Mahdī Ibn Tūmart wa-bidāyat dawlat al-muwaḥḥidīn*, ed. y trad. de Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du* legajo *1919 du fonds arabe de l'Escurial*, París, Geuthner, 1928.

BAYLE, Gérard, *El tesoro de las fobias. Un caso de miedo a las ratas*, Madrid, Síntesis, 2001.

BAZZANA, André, y GUICHARD, Pierre, «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Âge», en Jean MÉTRAL y Paul SANLAVILLE (eds.), *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1981, pp. 115-140.

BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, ERBATI, Larbi, MONTMESSIN, Yves, y TOURI, Abdelaziz, «Première prospection d'archéologie médiévale et islamique dans le Nord du Maroc (Chefchaouen - Oued Laou - Bou Ahmed)», *Bulletin d'archéologie marocaine*, 15, 1983-1984, pp. 367-450.

BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, y GUICHARD, Pierre, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus. Histoire et archéologie des ḥuṣūn du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, Publication de la Casa de Velázquez - Série Archéologie (11), 1988.

BEIRANTE, Angela, *Santarém medieval*, Lisboa, Universidad Nova de Lisboa, 1980.

BELLVER, Melchor, y CACHO, Vicente del, *Influencia que ejerció la dominación de los árabes en la agricultura, industria y comercio de la provincia de Castellón de la Plana*, Castellón de la Plana, 1889.

BEN EL FASSI, El Mustapha: ver ESTEVE PALÀ, Montserrat.

BENBASSA, Esther, y RODRIGUE, Aron, *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*, Madrid, Abada, 2004.

BENCHERIFA, Muḥammad, «Al-Bunnāhī lā l-Nubāhī», *Académia. Revue de l'Académie du Royaume du Maroc*, 13, 1998, pp. 71-89.

Benet i Clarà, Albert, «Els mossàrabs a Catalunya. El cas de la Vall D'Àger», en Jordi Vigué (dir.), *Catalunya romànica*, Barcelona, Fundació Gran Enciclopèdia Catalana, 1984-1998 (28 vols.), t. XVII, *La Noguera*, pp. 28-31.

Benslama, Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Flammarion, 2004.

Berkey, Jonathan P., *The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East (600-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Bermúdez de Pedraza, Francisco, *Antigüedad y excelencias de Granada*, Madrid, Luis Sánchez Impresor, 1608.

Berrocal Rangel, Luis, y Caso Amador, Rafael, «El conjunto monacal visigodo de San Miguel de Los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz). Estudio preliminar», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 18, 1991, pp. 299-317.

Bertrand, Louis, *Histoire d'Espagne*, París, Fayard, col. «Les Grandes Études Historiques», 1932 (reed. 1938).

Bessis, Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, París, La Découverte, 2001.

Billman, Brian R., «Irrigation and the Origins of the Southern Moche State on the North Coast of Peru», *Latin American Antiquity*, 13(4), 2002, pp. 371-400.

Bishko, Charles Julian, «The Castilian as Plainsman. The Medieval Ranching Frontier in La Mancha and Extremadura», en Id., *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, Londres, Variorum Reprints, 1980, pp. 47-69.

Blanchot, Maurice, *L'amitié*, París, Gallimard, 1971.

Blankinship, Khalid Y., *The End of the Jihād State. The Reign of Hishām ibn 'Abd al-Mālik and the Collapse of the Umayyads*, Albania, SUNY Press, 1994.

Blaut, James M., *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, Nueva York, The Guilford Press, 1993.

Bleda, Jaime, *Corónica de los moros de España*, estudio preliminar de Bernard Vincent y Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Valencia, Biblioteca Valenciana - Ajuntament de Valencia - Universitat de València, 2001 (ed. facsímil, Valencia, 1618).

Bokbot, Youssef, Cressier, Patrice, Delaigue, Marie-Christine, Izquierdo Benito, Ricardo, Mabrouk, Saghir, y Onrubia Pintado, Jorge, «Enceintes refuges, greniers fortifiés et *qaṣaba* : fonctions, périodisation et interprétation de la fortification en milieu rural pré-saharien», en Isabel Cristina Ferreira Fernandes (ed.), *Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500). Actas do Simpósio Internacional sobre Castelos (Palmela, 3-8 abril 2000)*, Lisboa-Palmela, Colibri - Câmara Municipal de Palmela, 2002, pp. 213-227.

Bolens, Lucie, «La révolution agricole andalouse du XI^e siècle», *Studia Islamica*, 47, 1978, pp. 121-141.

— *L'Andalousie du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*, Hampshire, Variorum, 1990.

Bonafont, Rosa: ver Ballestín, Xavier.

Bonàs, Rossend: ver Esteve Palà, Montserrat.

Bosch, E., Calafell, F., Plaza, S., Pérez-Lezaun, A., Comas, D. y Bertran-Petit, J., «Genética e historia de las poblaciones del Norte de África y la Península Ibérica», *Investigación y Ciencia*, 317, 2003, pp. 62-69.

Bosch Vilá, Jacinto, *Los Almorávides*, Tetuán, 1956.

— «Andalucía islámica: arabización y berberización. Apuntes y reflexiones en torno a un viejo tema», en Jacinto Bosch Vilá y Wilhelm Hoenerbach, *Andalucía islámica*, Granada, Universidad de Granada, Anejos de Cuadernos de Historia del Islam (1), 1980, pp. 9-42.

Bosque Maurel, Joaquín, «Orlando Ribeiro geógrafo ibérico», *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 6, Madrid, 1986, pp. 36-62.

Bossong, Georg, «Arnald Steiger (1896-1963)», en Jakob Wüest (ed.), *Les linguistes suisses et la variation linguistique. Actes du Séminaire des langues romanes de Zurich (5-6 décembre 1994)*, Basilea-Tübingen, Francke, 1997, pp. 137-147.

Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond, *Mouriscos e cristão no Portugal quinhentista: duas culturas e duas concepções religiosas en choque*, Lisboa, Hugin Ed., 1999.

Bramon, Dolors, «El mundo árabe islámico en Cataluña: ni tan cerca, ni tan lejos, ni tan ajeno», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 40-41, 1991-1992, pp. 35-48.

— «La ràpita del Cascall al Delta de l'Ebre», en Míkel de Epalza (ed.), *La ràpita islàmica. Història institucional i altres estudis regionals. I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol (Sant Carles de la Ràpita, 7-10 setembre 1989)*, Sant Carles de la Ràpita, Institut d'Estudis Rapitencs - Patronat Municipal d'Acció Cultural - Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita, 1993, pp. 111-120.

— «Les arrels islàmiques de Catalunya, de nou», *L'Avenç* [Barcelona], 24, 1997, pp. 72-73.

— «Entre francs i andalusins: qüestió de noms i qüestions de frontera», en *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic (segles IX i X)*, catálogo de exposición (Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya - Palau Nacional-Parc Montjuïc, 16 desembre 1999 - 27 febrer 2000), Barcelona, Diputació de Barcelona - Museu Nacional d'Art de Catalunya, 1999, pp. 37-40.

— *De quan érem o no musulmans. Textos del 713 al 1010: continuació de l'obra de J. M. Millàs Vallicrosa*, Vic, Eumo - Institut d'Estudis Catalans - Institut d'Història Jaume Vicens i Vives, 2000 (2ª ed. 2002).

— «Girona en els textos àrabs: encara unes novetats», en *Dos mil anys d'història. Actes del I Congrés d'Història de Girona*, publicado en el número 42 (2001) de la revista *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, pp. 95-102.

— «Hablar de Alandalús y hacerlo bien», *Anuario Medieval* [Nueva York], 12, 2004, pp. 79-93.

— «Disparates sobre el Islam en España»: www.webislam.com/numeros/2001/01_01/Articulos%2001 [consultada el 05 de mayo 2006].

Bramon, Dolors, y Lluch Bramon, Rosa, «Un atac català contra Tortosa l'estiu del 964», *Recerca* [Tortosa], 3, 1999, pp. 79-86.

— *Mots remots. Setze estudis d'història i toponímia catalana*, Girona, CCG Edicions, 2002.

Bravo Nieto, Antonio, *Arquitectura y urbanismo español en el Norte de Marruecos*, Sevilla, Junta de Andalucía - Consejería de Obras Públicas y Transportes, 2001.

Bray, Francesca, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, t. VI(2).

Brito, Bernardo de, *Monarchia lusytana*, Lisboa, 1610; reed. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1973.

Bulliet, Richard W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. A Essay in Quantitative History*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

Bunes Ibarra, Miguel Ángel de, *La imagen de los musulmànes y del Norte de África en la España de los siglos xvi y xvii. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.

Buresi, Pascal, «La réaction idéologique dans la péninsule Ibérique face à l'expansion occidentale aux époques almoravide et almohade (xi^e^-xiii^e^ siècles)», en *L'expansion occidentale (xi^e^-xv^e^ siècles). Formes et conséquences. XXXIII^e^ Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur (Madrid, 23-26 mai 2002)*, París, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 229-241.

— «Une relique almohade : l'utilisation du coran (attribué à 'Uthmān b. 'Affān [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue», en *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées*, París, CNRS Éditions, col. «Études d'antiquités africaines», 2008, pp. 273-280.

Burman, Thomas E., *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs (ca. 1050-1200)*, Leiden - Nueva York - Colonia, E. J. Brill, 1994.

Burmeister, S., «Archaeology and Migration. Approaches to an Archaeological Proof of Migration», *Current Anthropology*, 41(4), 2000, pp. 539-567.

Caballero Zoreda, Luis, *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura*, Madrid, Ministerio de Cultura - Subdirección General de Arqueología, col. «Excavaciones Arqueológicas en España» (109), 1980.

— «Un canal de transmisión de lo clásico en la alta Edad Media española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo viii e inicios del siglo x (I)», *Al-Qanṭara*, 15, 1994, pp. 321-348; (II), 16, 1995, pp. 107-124.

Caballero Zoreda, Luis, y Bueno Rocha, José, «De nuevo a propósito de la basílica de Recopolis», *Archivo Español de Arqueología*, 62, 1989, pp. 283-291.

Caballero Zoreda, Luis, y Fernández Mier, Margarita *et alii*, «Notas sobre el complejo productivo de Melque (Toledo)», *Archivo Español de Arqueología*, 72, 1999, pp. 199-239.

Caballero Zoreda, Luis, y Sáez Lara, Fernando, *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y arquitectura*, Mérida, Junta de Extremadura, col. «Memorias de Arqueología Extremeña» (2), 1999.

Caballero Zoreda, Luis, y Mateos Cruz, Pedro, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, Madrid, CSIC, col. «Anejos del Archivo Español de Arqueología», 23, 2000.

Cabanelas, Darío, «Vocabulario arábigo-castellano y arábigo-latino inédito», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 28, 1979, pp. 209-214.

Cabrera, Emilio, y Segura, Cristina, *Historia de la Edad Media*, Madrid, Alhambra, 1987, t. II: *Bizancio. El Islam.*

Cagigas, Isidro de las, «Berberización en España: apuntes para su estudio», *Cuadernos de Estudios Africanos*, 2, 1946, pp. 113-131.

— *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948 (2 vols.), t. I: *Los mozárabes.*

Cahen, Claude, *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano* (1ª ed.), Madrid, Siglo XXI, 1972 (14ª ed. 1992).

Calvo, Emilia: ver Rius, Mònica *et alii.*

Calvo, Emilia, Comes, Mercè, Forcada, Miquel, y Puig, Roser, *Introducció a la llengua àrab*, Barcelona, Departament de Filologia Semítica - Divisió de Ciències Humanes i Socials - Universitat de Barcelona, 2000.

Cardonne, Denis-Dominique, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des Arabes*, París, Saillant, 1765.

Carlé, María del Carmen, y Pastor, Reyna (dirs.), *Los reinos cristianos en los siglos XI y XII. Economías, sociedades, instituciones*, t. X de José María Jover Zamora (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992 (2 vols.).

Caro, Rodrigo, *Antigüedades y principado de la ilustrissima ciudad de Sevilla y chorographia de su convento juridico, o antigua Chancillería*, Sevilla, Andrés Grande Impresor de libros, 1634.

Caro Baroja, Julio, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1970.

— *Los Baroja*, Madrid, Caro Raggio, D. L. 1997.

Carrasco Urgoiti, María Soledad, *El moro de Granada en la literatura*, Granada, Universidad de Granada, col. «Archivum» (10), 1989.

Carrión Gútiez, Manuel, «D. Pascual de Gayangos y los libros», *Documentos de las Ciencias de la Información*, 8, Madrid, 1985, pp. 71-90.

Castells, Margarida: ver Cinca, Dolors.

— ver Ibn Baṭṭūṭa.

— ver *Les mil i una nits.*

Castién, Ignacio, «Américo Castro. ¿Una visión orientalista de la realidad histórica de España?», en Víctor Morales Lezcano (ed.), *Actas de la Jornada sobre Orientalismo, ayer y hoy (Entrecruces de percepciones)*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2006, pp. 49-72.

CASTILLEJO, David, *El epistolario de José Castillejo. Los intelectuales reformadores de España*, Madrid, Castalia, 1997-1999 (3 vols.), t. II (1998): *El espíritu de una época (1910-1912)*.

CASTILLO ARMENTEROS, Juan Carlos, *La campiña de Jaén en época emiral*, Jaén, Universidad de Jaén, 1998.

CASTRO, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948; Barcelona, Crítica, 1983.

— *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1954.

CATALÁN, Diego, *Lingüística ibero-románica. Crítica retrospectiva*, Madrid, Gredos, 1974.

— «España en su historiografía: de objeto a sujeto de la historia», en Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia* (Introducción), Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

— *El Cid en la Historia y sus inventores*, Madrid, Fundación Menéndez Pidal, 2002.

CATALÁN, Diego, y ANDRÉS, Soledad de (eds.), *Crónica del moro Rasis*, Madrid, Gredos, col. «Fuentes Cronísticas de la Historia de España» (3), 1975.

Catalunya romànica, Antoni PLADEVALL I FONT (dir.), Barcelona, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1984-1998 (27 vols.).

CATARINO, Helena, «A ocupação islâmica», en João MEDINA (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Ediclube, 1993, pp. 47-92.

— «O Algarve oriental durante a ocupação islâmica. Povoamento rural e recintos fortificados», *Al-Ulyā* [Loulé], 6(1-3), 1997-1998.

Cerámica nazarí y meriní, La – (Ceuta, 31 de Mayo - 1-2 de junio de 1999), Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, D. L., col. «Transfretana. Monografías» (4), 2000.

CERTEAU, Michel de, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987.

CHALMETA GENDRÓN, Pedro, «Simancas y Alhandega», *Hispania*, 36, 1976, pp. 359-444.

— «Mozarabe», en *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, 1978, t. VII, pp. 248-251 (2ª ed.).

— «El concepto de ṯaġr», en Philippe SÉNAC (ed.), *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, Publication de la Casa de Velázquez (15), 1991, pp. 5-28.

— *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1994.

— «An Approximate Picture of the Economy of Al-Andalus», en Salma Khadra JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, E. J. Brill, 1994, pp. 741-758.

CHEBEL, Malek, *Traité du raffinement*, París, Payot, 1999.

CINCA, Dolors: ver *Les mil i una nits*.

Cinca, Dolors, y Castells, Margarida, *Diccionari àrab català*, Barcelona, Fundació Enciclopedia Catalana, 2007.

Circourt, Albert, conde de –, *Histoire des mores mudéjars et des morisques, ou des Arabes d'Espagne sous la domination des chrétiens*, París, 1846 (3 vols.).

Ciudad en al-Andalus y el Magreb, La – (Algeciras, 26-28 de noviembre de 1999). II Congreso Internacional, Antonio Torremocha Silva y Virgilio Martínez Enamorado (eds.), Granada, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2002.

Claessen, Henri J. M., y Skalník, Peter, «The Early State. Theories and Hypotheses», en Id. (eds.), *The Early State*, La Haya, Mouton, 1978, pp. 3-29.

Claramunt, Salvador, Portela, Ermelindo, González, Manuel, y Mitre, Emilio, *Historia de la Edad Media*, ed. Horacio Vázquez Rial, Barcelona, Ariel, 1992 (2ª ed. 1995; 1ª reimp. 1997).

Codera y Zaidín, Francisco, «El público y los arabistas», *Revista de Aragón*, 5, 1904, p. 422.

— «Considerable número de libros antiguos y modernos existentes en Marruecos», en *Actes du XIV^e^ Congrès International des Orientalistes*, París, E. Leroux, 1908 (4 vols.), t. IV, pp. 579-591.

— *Decadencia y desaparición de los almorávides de España*, ed. María Jesús Viguera, Pamplona, Urgoiti Editores, 2004.

Coelho, Alexandra Prado, *Muçulmanos em Portugal: onde fica Meca quando se olha de Lisboa*, fotografías de Daniel Rocha, Lisboa, Ed. Público, 2005.

Coelho, Antonio Borges, *História de Portugal* (1ª ed.), Lisboa, Palas Ed., 1972 (4ª ed., 1974).

— *Questionar a história: ensaios sobre a história de Portugal*, Lisboa, Caminho, 1983.

— *Portugal na Espanha árabe* (1ª ed.), Lisboa, Seara Nova, 1972-1975 (2ª ed., Lisboa, Ed. Caminho, 1989 [2 vols.]).

— «O tempo e os homens: séculos xii-xiv», en João Medina (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Ediclube, 1993, pp. 93-193.

Cohen, Mark R., *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Colbert, Edward P., *The Martyrs of Córdoba (950-859). A Study of the Sources*, Washington, Catholic University of America Press, 1962.

Collins, Roger, *The Arab conquest of Spain (710-797)*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989; *La conquista árabe (710-797)*, trad. castellana de Néstor Míguez, Barcelona, Crítica, 1991.

Comas, David *et alii*, «Alu Insertion Polymorphisms in NW Africa and the Iberian Peninsula. Evidence for a Strong Genetic Boundary through the Gibraltar Straits», *Human Genetics*, 107, 2000, pp. 312-319.

Comes, Mercè: ver Calvo, Emilia *et alii*.

— ver Rius, Mònica *et alii*.

CONCEPCIÓN, Gerónimo de la, *Emporio del Orbe. Cádiz ilustrada. Investigación de sus antiguas grandezas. Discurso en concurso de el General Imperio de España*, Amsterdam, 1690.

CONDE, José Antonio, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, París, 1840; Madrid, Marín y Compañía, 1874.

CONDE, Manuel Sílvio, *Tomar medieval, o espaço e o homens*, Cascais, Patrimonia Ed., 1996.

I Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán, 22-26 junio 1953), Tetuán, Servicio de Arqueología, 1954.

II Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 19-24 de enero de 1987), Madrid, Comunidad de Madrid, 1987 (3 vols.).

III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo, 27 de marzo - 1 de abril de 1989), Javier FERNÁNDEZ CONDE (ed.), Oviedo, Universidad de Oviedo, 1989 (2 vols.).

IV Congreso de Arqueología Medieval Española. Sociedades en transición (Alicante, 4-9 de octubre de 1993), Rafael AZUAR y Javier MARTI OLTRA (eds.), Alicante, Asociación Provincial de Arqueología Medieval - Diputación Provincial, 1993-1994 (3 vols.).

V Congreso de Arqueología Medieval Española (Valladolid, 22-27 de marzo de 1999), Zaragoza, Junta de Castilla y León - Consejería de Educación y Cultura, 2001 (2 vols.).

CONRAD, Lawrence I., «Ignaz Goldziher on Ernest Renan. From Orientalist Philology to the Study of Islam», en Martin S. KRAMER (ed.), *The Jewish Discovery of Islam*, Tel Aviv, The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies - Tel Aviv University, 1999, pp. 137-180.

— «The Dervish's Disciple. On the Personality and Intellectual Milieu of the Young Ignaz Goldziher», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1990, pp. 225-266.

— «The Near East Study Tour Diary of Ignaz Goldziher», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1990, pp. 105-126.

— «The Pilgrim from Pest: Goldziher's Study Tour to the Near East (1873-1874)», en Ian Richard NETTON (ed.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Richmond, Curzon Press, 1993, pp. 110-159.

COOPE, Jessica A., *The Martyrs of Cordoba. Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln-Londres, University of Nebraska Press, 1995.

CORRAL, José Luis, «Método arqueológico y cantares de gesta», en *El Cid en el Valle del Jalón. Simposio Internacional (Ateca - Calatayud, 7-10 de octubre de 1989)*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos - Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 33-48.

CORRIENTE, Federico, «Hacia una revisión de los arabismos y otras voces con étimos del romance andalusí o lenguas medio-orientales en el Diccionario de la Real Academia Española», *Boletín de la Real Academia Española*, 76, 1996, pp. 55-195 y 373-415.

— *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

— «Los arabismos del portugués», *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* [Zaragoza], 1, 1996, pp. 5-86.

— *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos, 1999.

Cortabarria Beitia, Ángel, «Les études mozarabes en Espagne», *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, 14, 1980, pp. 5-74.

Courtois, Christian, «Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XI^e siècle», *Revue historique*, 195, 1945, pp. 97-122 y 193-226.

Cressier, Patrice (ed.), *La maîtrise de l'eau en al-Andalus. Paisages, pratiques et techniques*, Madrid, Casa de Velázquez (93), 2006.

Cressier, Patrice, y Acién Almansa, Manuel, «Las inscripciones árabes de Senés (Almería)», en Patrice Cressier *et alii*, *Estudios de arqueología medieval en Almería*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1992, pp. 221-239.

Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005.

Cruz Villalón, María, *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, Diputación Provincial de Badajoz - Departamento de Publicaciones, 1985.

Dainotto, Roberto M., «The Discreet Charm of the Arabist Theory. Juan Andrés, Historicism, and the de-Centering of Montesquieu's Europe», *European History Quarterly*, 36(1), 2006, pp. 7-29.

Dakhlia, Jocelyne, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, París, Aubier, 1998.

— *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, París, Aubier, Collection historique, 2005.

David, Pierre, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Lisboa-París, Livraria Portugália - Les Belles Lettres, 1947.

Décobert, Christian, «Sur l'arabisation et l'islamisation de l'Égypte médiévale», en Id. (ed.), *Itinéraires d'Égypte. Mélanges offerts à Maurice Martin*, El Cairo - París, Institut français d'archéologie orientale du Caire - Imprimerie nationale, 1992, pp. 273-300.

Derrida, Jacques, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994.

Díaz Cassou, Pedro, *La huerta de Murcia*, Madrid, 1887.

— *Ordenanzas y costumbres de la huerta de Murcia*, Madrid, 1889.

Díaz de Rivas, Pedro, *Relación de algunos edificios y obras antiguas, que descubrió el Río Guadalquivir cerca de Córdoba, con la gran creciente que tuvo estos días* (Biblioteca Nacional [Madrid], ms. 1742).

Díaz-Jiménez, Juan Eloy, «Inmigración mozarabe en el reino de León. El monasterio de Abellar o de los santos mártires Cosme y Damián», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20, 1892, pp. 123-151.

Díaz y Díaz, Manuel C., «La circulation des manuscrits dans la péninsule Ibérique du VIII^e^ au IX^e^ siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 3, 1969, pp. 219-241; 4, 1969, pp. 383-392.

— *Manuscritos visigóticos del Sur de la Península: ensayo de distribución regional*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995.

Diccionari de la llengua catalana, Barcelona - Palma de Mallorca - Valencia, Institut d'Estudis Catalans, 1995.

Doménech Belda, Carolina, *Dinares, dirhames y feluses. Circulación monetaria islámica en el País Valenciano*, Alicante, Universidad de Alicante, 2003.

Domingues, José Domingos Garcia, *História luso-arabe*, Lisboa, 1945.

— *Portugal e o al-Andalus*, Lisboa, Huguin Ed., 1997.

Donner, Fred M., «The Growth of Military Institutions in the Early Caliphate and their Relation to Civilian Authority», *Al-Qanṭara*, 14(2), 1993, pp. 311-326.

— *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton, Darwin Press, 1998.

Dozy, Reinhart, *Historia de los musulmanes de España*, ed. facsímil, Madrid, Turner, 1984 (4 vols.), t. III: *El califato*.

— *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, Leiden, E. J. Brill, 1861 (4 vols.); Leiden, E. J. Brill, 1932 (3 vols.).

— *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Leiden, 1862; trad. francesa de Victor Chauvin, Leiden-París, E. J. Brill - Maisonneuve, 1879.

Duby, Georges, *Damas del siglo XII. Eloísa, Leonor, Iseo y algunas otras*, Madrid, Alianza, 1999.

Eddé, Anne-Marie, Micheau, Françoise, y Picard, Christophe, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam : du début du VII^e^ siècle au milieu du XI^e^ siècle*, París, SEDES, 1997.

El Faïz, Mohammed, «L'Aljarafe de Seville: un jardin d'essais pour les agronomes de l'Espagne musulmane», *Hespéris-Tamuda*, 29(1), 1991, pp. 5-25.

— *Les maîtres de l'eau. Histoire de l'hydraulique arabe*, Arles, Actes Sud, 2005.

Emerson, Ralph Waldo, «Friendship», en Id., *Selected Writings of Emerson*, Nueva York, Modern Library, col. «Modern Library College Editions» (14), 1950, pp. 222-236.

Encyclopédie Berbère, Gabriel Camps (dir.), Aix-en-Provence, Edisud, 1984-.

Encyclopédie de l'Islam (2^e^ ed.), Leiden-París, E. J. Brill - G. P. Maisonneuve et Larose, 1960-.

Enrique, Antonio, *Tratado de la Alhambra hermética* (1ª ed.), s. l., Ubago, 1988; 2ª ed., Granada, Antonio Ubago, 1991; 3ª ed., Editorial Port Royal, 2006.

Epalza, Míkel de: ver *L'Alcorà*.

— «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neo-mozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 23, 1985-1986, pp. 171-179.

— «Descabdellament polític i militar dels musulmans a terres catalanes (segles VIII-XI)», en *Symposium Internacional sobre els Orígens de Catalunya (segles VIII-XI) [Barcelona, 10-15 desembre 1989]*, Barcelona, Generalitat de Catalunya - Comissió del Mil·lenari, 1991-1992 (2 vols.), t. I, pp. 49-79.

— «Les mozarabes. État de la question», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 63-64, 1992, pp. 39-50.

— «Mozarabs. An Emblematic Christian Minority in Islamic al-Andalus», en Salma Khadra JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden - Nueva York - Colonia, E. J. Brill, 1992, pp. 149-170.

— «Note de sociologie religieuse médiévale : la disparition du christianisme au Maghreb et en al-Andalus», en *Mélanges Mohamed Talbi*, Túnez, Publications de la Faculté des lettres de la Manouba, 1993, pp. 69-79.

— «Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus», *Al-Qanṭara*, 15, 1994, pp. 385-400.

— «L'islam a Catalunya o l'islam del Sud?», *L'Avenç* [Barcelona], 200, 1996, pp. 42-47.

EPALZA, Míkel de (ed.), *La ràpita islàmica. Història institucional i altres estudis regionals. I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol (Sant Carles de la Ràpita, 7-10 setembre 1989)*, Sant Carles de la Ràpita, Institut d'Estudis Rapitencs - Patronat Municipal d'Acció Cultural - Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita, 1993, pp. 111-120; reed. en Míkel de EPALZA (dir.), *La Rábita en el islam. Estudios interdisciplinares. II Congrés Internacional sobre «Ràpites, Ribats i Almonastirs»*, Sant Carles de la Ràpita, Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita - Universitat d'Alacant, 2004.

EPALZA, Mikel de, y LLOBREGAT, Enrique A., «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península (Sharq al-Andalus)», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, 36, 1982, pp. 7-31.

EPALZA, Mikel de, y RUBIERA, María Jesús, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana», en *Simposio Toledo hispanoárabe (Toledo, 6-8 de mayo de 1982)*, Toledo, Diputación Provincial, 1986, pp. 129-133.

ERITJA CIURÓ, Xavier, «Organització de l'espai del districte andalusí de Lleida (final del segle XI - primera meitat del segle XII)», en *Anàlisi espacial i arqueologia medieval. VII Jornades d'Arqueologia Medieval a Catalunya (juny 1993)*, Barcelona, 1993, pp. 39-44.

— «Les turres-almuniae d'Avinganya», *Territori i Societat a l'Edat Mitjana. Història, Arqueologia, Documentació* [Lleida], 1, 1997, pp. 179-190.

— *De l'Almunia a la Turris: organització de l'espai a la regió de Lleida (segles XI-XIII)*, Lleida, Universidad, 1998.

ESCOLANO, Gaspar, *Década primera de la historia de la insigne y coronada ciudad y reyno de Valencia*, Valencia, 1610.

España. Reflexiones sobre el ser de España, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998.

ESTÉBANEZ CALDERÓN, Serafín, *Manual del oficial en Marruecos. Cuadro geográfico, estadístico, histórico, político y militar de aquel imperio*, Madrid, Ignacio Boix, 1844.

ESTEPA DÍAZ, Carlos (dir.), *Estructura social de la ciudad de León (siglos XI-XIII)*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» - Archivo Histórico Diocesano - Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, col. «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa» (19), 1977.

ESTEVE PALÀ, Montserrat, y REVERTÉ SIMÓ, Carme, *Diccionari visual català-àrab*, Barcelona, Generalitat de Catalunya - Departament d'Ensenyament, 1999.

Estrecho de Gibraltar, El –, Congreso Internacional (Ceuta, 16-19 de noviembre de 1987), Eduardo RIPOLL PERELLÓ (ed.), Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988 (4 vols.).

EWERT, Christian, «Precursores de Madīnat al-Zahrā». Los palacios omeyas y abbasíes en Oriente y su ceremonial aulico», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 3, 1991, pp. 123-163.

Expediente sobre el descubrimiento de una bandera árabe del Imán Hixem Almuyad bellah, Califa de Córdoba a fines del siglo x e inicios del XI, en la Iglesia parroquial de San Esteban de Gormaz (www.cervantesvirtual.com).

FANJUL Serafín, *Al-Andalus contra España, la forja del mito*, Madrid, Siglo XXI, 2001; reed. 2003.

FELIPE, Helena de, «Los bereberes en el discurso colonial español», en Jacques ALEXANDROPOULOS y Christophe PICARD (eds.) *Historiographie berbère de l'Antiquité à nos jours (Madrid, 22-24 avril 2004)* [en prensa].

FERNANDES, Isabel Cristina, *O castelo de Palmela, do islâmico ao cristão*, Lisboa, Ed. Colibri - C. Municipal de Palmela, 2004.

FERNANDES, Hermenegildo, «Uma cidade no imaginário medieval. Lisboa muçulmana nas descrições de Idrisi e de Ranulfo de Granville», *Estudos Medievais* [Porto], 7, 1986.

— «Sociedade e economia nos campos (séculos XII e XIII)», en João MEDINA (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Ediclube, 1993, t. III, pp. 197-231.

— *Entre mouros e cristãos. A sociedade de fronteira no Sudoeste peninsular interior (séculos XII e XIII)*, tesis doctoral leída en 2000 en la Facultad de Letras de Lisboa.

FERNÁNDEZ ALMAGRO, Melchor, *Granada en la literatura romántica española*, ed. Cristina VIÑES MOLLET, Madrid, Rueda, 1995.

FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana, *Cuestiones legales del Islam temprano: la «'Utbiyya» y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC, 2003.

FERNÁNDEZ FÉLIX, Ana, y FIERRO, Maribel, «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del siglo III-IX», en Luis CABALLERO ZOREDA y Pedro MATEOS CRUZ (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, Madrid, CSIC, col. «Anejos de Arqueología de España» (23), 2000, pp. 415-427.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Víctor M., «La arqueología española en África», en Gloria MORA y Margarita DÍAZ-ANDREU (eds.), *La cristalización del pasado: génesis y desarrollo del marco institucional de la arqueología en España*, Málaga, Universidad de Málaga, 1997, pp. 705-719.

FERRANDO FRUTOS, Ignacio, «La *maqāma barbariyya* de al-Saraqusṭī», *Anaquel de Estudios Árabes*, 2, 1991, pp. 119-129.

FIEDEL, Stuart J. y ANTHONY, David W., «Deerslayers, Pathfinders, and Icemen. Origins of the European Neolithic as Seen from the Frontier», en Marcy ROCKMAN y James STEELE (eds.), *Colonization of Unfamiliar Landscapes. The Archaeology of Adaptation*, Londres - Nueva York, Routledge, 2004, pp. 144-168.

FIERRO, Maribel, «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qanṭara*, 16, 1995, pp. 220-257.

— *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, Cidob - Icaria, 2001.

— «Mawâlî and Muwalladûn in al-Andalus (Second/Eighth-Fourth/Tenth Centuries)», en Monique BERNARDS y John NAWAS (eds.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leiden, E. J. Brill, 2005, pp. 195-245.

FIGANIER, Joaquim, *A inscrição árabo-persa de Santarém*, Porto, 1941.

— *Portugal-Maroc... Énoncé de quelques problèmes*, Lisboa, Institut français au Portugal, 1941.

— «Contribuição para o estudo da cultura arábica em Portugal», en *Mélanges d'études luso-marocains dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierrre de Cenival*, Lisboa-París, Portugalia Editora - Les Belles-lettres, 1945, pp. 75-138.

— *História de Santa Cruz do Cabo de Gué*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946.

— *Descrição de Ceuta muçulmana no século XV*, s. l., 1947.

— «Moedas árabes do século XII encontradas no concelho de Sesimbra», *Anais* [Lisboa], 2(8), 1959, pp. 160-195.

— *Moedas árabes: inventário e descrição*, Lisboa, Tip. da Casa da Moeda, 1949-1959 (2 vols.).

— *Fr. João de Sousa: mestre e interprete da lingua arabica*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1969.

FIGANIER, Joaquim, y OLIVEIRA, Antonio CORREIA DE, *Anthologie des auteurs français : à l'usage des élèves du 3e cycle du lycée* (2ª ed.), Coimbra, 1955.

FOARD, Douglas W., *The Revolt of the Aesthetes. Ernesto Giménez Caballero and the Origins of Spanish Fascism*, Nueva York, Peter Lang, 1989.

FONTAINE, Jacques, *L'art préroman hispanique*, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, col. «La Nuit des temps» (38-47), 1973-1977 (2 vols.), t. II (1977): *L'art mozarabe*.

FONTANALS, Reis, *Un plànol de la sèquia de la Vila del segle XIV (Ciutat de Mallorca)*, Palma de Mallorca, Ajuntament de Palma, 1984.

FONT I RIUS, Josep M., MUNDÓ, Anscari Manuel, RIU I RIU, Manuel, UDINA I MARTORELL, Felip, y VERNET, Joan, *Procés d'independència de Catalunya (ss. VIII-XI). La fita del 988*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1989.

FORCADA, Miquel: ver CALVO, Emilia *et alii*.

FORCANO, Manuel: ver IBN BAṬṬŪṬA.

Fortificaciones en al-Andalus. I Congreso Internacional (Algeciras, noviembre-diciembre 1996), Algeciras, Fundación Municipal de Cultura «José Luis Cano», 1998.

FOSSIER, Robert, *Enfance de l'Europe (x^e-xii^e siècle) : aspects économiques et sociaux*, París, Presses universitaires de France, col. «Nouvelle Clio», 1989 (3 vols.).

FOUILLÉE, Alfred, *Esquisse d'une interprétation du monde* (3ª ed.), ed. Émile BOIRAC, París, F. Alcan [*ca.* 1930].

FOWDEN, Elizabeth K., «Christian Monasteries and Umayyad Residences in Late Antique Syria», *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 21, 2004, pp. 565-582.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco, «Ràpites y Al-Monastir(s) al nord i llevant de la península d'Al-Andalus», en Míkel de EPALZA (ed.), *La ràpita islàmica. Història institucional i altres estudis regionals. I Congrés de les Ràpites de l'Estat Espanyol (Sant Carles de la Ràpita, 7-10 setembre 1989)*, Sant Carles de la Ràpita, Institut d'Estudis Rapitencs - Patronat Municipal d'Acció Cultural-Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita, 1993, pp. 192-203; reed. en Míkel de EPALZA (dir.), *La Rábita en el islam. Estudios interdisciplinares. II Congrés Internacional sobre «Ràpites, Ribats i Almonastirs»*, Sant Carles de la Ràpita, Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita - Universitat d'Alacant, 2004.

FREYTAG, Georg Wilhelm, *Lexicon Arabico-Latinum*, Halix Saxonum, 1830-1837 (4 vols.).

FUERTES SANTOS, María del Camino, y GONZÁLEZ VIRSEDA, Marina, «Avance al estudio tipológico de la cerámica medieval del yacimiento de Cercadilla, Córdoba. Materiales emirales», en Rafael AZUAR RUIZ y Javier MARTÍ OLTRA (eds.), *Sociedades en transicion. IV Congreso de Arqueología Medieval Española (Alicante, 4-9 de octubre de 1993)*, Alicante, Asociación Provincial de Arqueología Medieval - Diputación Provincial, 1993-1994 (3 vols.), t. III, pp. 771-778.

FURIÓ, Antoni, *Història del País Valencià*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1995.

FUSILLO, Francesco, y FIMIANI, Mariapaola (eds.), «Philia/Stasis», en ID., *Philia*, Nápoles, La Cittá di Sole, 2001, pp. 145-171.

FUSTER, Joan, *Nosaltres els Valencians*, Barcelona, Edicions 62, 1962 (ed. castellana, 1967).

GABRIELI, Francesco, *Il califatto di Hishām. Studi di storia omayyade*, Alejandría, Societé de Publications Égyptiennes, 1935.

— *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, Guadarrama, 1967.

— «Consideraciones sobre el califato omeya de Oriente», *Al-Andalus*, 39, 1974, pp. 407-430.

GALERA ANDREU, Pedro, *La imagen romántica de la Alhambra*, Madrid, El Viso, 1992.

GALLEGO, Ferrán, *Ramiro Ledesma Ramos y el fascismo español*, Madrid, Síntesis, 2005.

GALLEGO MORELL, Antonio, «Algunas noticias sobre don Martín Vázquez Siruela», en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal* (7 t. en 8 vols.), Madrid, 1950-1962, t. IV (1953), pp. 405-424.

GALUPO, Scott, «Progress and Islam», *National Review*, 30, 2002.

GÁLVEZ, María Eugenia: ver VALENCIA, Rafael.

GARAUDY, Roger, *El islam en Occidente. Córdoba, capital del pensamiento unitario*, Madrid, Editorial Breogán, 1987.

GARCIA, João Carlos, *O espaço medieval da Reconquista no Sudoeste da Península Ibérica*, Lisboa, Centro de Estudos Geográficos, 1986.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes, y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando, «Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», *Chronica Nova*, 32, 2006, pp. 187-231.

GARCÍA BELLIDO, Ángel, «Españoles en el Norte de África durante la Edad Antigua», en *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán, 22-26 junio 1953)*, Tetuán, Servicio de Arqueología, 1954, pp. 365-379.

GARCÍA BIOSCA, Joan Eusebi, *Els orígens del terme de Lleida. La formació d'un territori urbà (ss. XI y XII)*, Lleida, Diario *La Mañana* - Ajuntament d'Alguaire - Patronat Municipal «Josep Lladonosa i Pujol» - Diputació de Lleida, 1995.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, *La época medieval*, t. II de *Historia de España Alfaguara*, Madrid, Alianza, 1973.

— «Glosa de un balance sobre la historiografía medieval española en los últimos treinta años (I)», en Ángel Juan MARTÍN DUQUE *et alii* (eds.), *La Historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella 14-18 de julio de 1998)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 807-824.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, y VALDEÓN BARUQUE, Julio, *Manual de historia universal. Edad Media*, Madrid, Nájera, 1987.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, y SESMA MUÑOZ, José Ángel, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza, 1997 (1ª reimp. 1999; reed. 2008).

GARCÍA FIGUERAS, Tomás, «La incognita del valle del Jarrub. Las ruinas romanas de Suiar», en *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán, 22-26 junio 1953)*, Tetuán, Servicio de Arqueología, 1954, pp. 332-335.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio, «Ibn Quzman editado por Nykl», *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 453-456.

— «Miguel Asín Palacios (1871-1944). Esquema de una biografía», *Al-Andalus*, 9, 1944, pp. 267-291.

— *Cinco poetas musulmanes. Biografías y estudios*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944.

— «Un eclipse de la poesía en Sevilla. La época almorávide», *Al-Andalus*, 10, 1945, pp. 285-343.

— «A propósito de Ibn Ḥayyān», *Al-Andalus*, 11, 1946, pp. 395-423.

— «Homenaje a Don Francisco Codera (1836-1917)», *Al-Andalus*, 15, 1950, pp. 263-274.

García Gómez, Emilio, «Introducción: la trayectoria omeya y la civilización de Córdoba», en Évariste Lévi-Provençal, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 d. C.). La conquista, el emirato, el califato*, t. IV de *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1950, pp. ix-xxxvi.

— «Leopoldo Torres Balbás (1888-1960). *In memoriam*», *Al-Andalus*, 25(2), 1960, pp. 257-262.

— *Todo Ben Quzmān*, Madrid, Gredos, 1972.

— *Andalucía contra Berbería*, Barcelona, Universidad de Barcelona - Departamento de Lengua y Literatura Arabes, 1976.

— «Discurso ante la Universidad de Granada en su investidura de Doctor Honoris Causa, el 4 de junio de 1975», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 24-1, 1976, pp. 8-17; reed. en Emilio García Gómez, *Tres discursos y dos prólogos recientes (1972-1978)*, Madrid, Club Urbis, 1979, pp. 17-24.

García Sanjuán, Alejandro, «Las causas de la conquista islámica de la Península Ibérica según las crónicas medievales», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 53, 2004, pp. 101-127.

— «La aportación de Claudio Sánchez Albornoz a los estudios andalusíes», *Revista de Historiografía*, 2(2), 2005, pp. 143-153.

Garrido Atienza, Miguel, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1892 (ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 1992).

Gayangos, Pascual de, *History of the City of Granada from its Conquest by the Arabs to the Expulsion of the Moors*, Londres, Fine Arts Court, 1851.

— *Apuntes y extractos para la historia de Granada durante el reinado de los nasseritas*, Granada, Archivo Universitario de Granada, s. d. (B-30-966, caja c-69, 1).

— *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*, Madrid, Real Academia de la Historia, s. d.

Giménez Caballero, Ernesto, *Genio de España. Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo* (4ª ed.), Barcelona, Ediciones Jerarquía, 1939.

Giralt Balagueró, Josep, «Balaguer. De campament a ciutat», en *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic (segles ix i x)*, catálogo de exposición (Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya - Palau Nacional - Parc Montjuïc, 16 desembre 1999 - 27 febrer 2000), Barcelona, Diputació de Barcelona - Museu Nacional d'Art de Catalunya, 1999, pp. 114-116.

Gironès García, José, *Los mozárabes valencianos. Xátiva mozárabe. Estudio documentado basado en la arqueología*, Játiva, Marbau, 1983.

Glick, Thomas F., *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1970.

— *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1979; ed. revisada, Leiden, E. J. Brill, 2005.

— *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1230)*, trad. de Pilar Aguirre Marcos, María Luz López Terrada y Víctor Navarro Brotóns, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

— «Arthur Maass y el análisis institucional del regadío en España», *Arbor*, 151, 1995, pp. 13-33.

— «Irrigation and Technology in Islamic Spain. Methodological Considerations», en ID., *Irrigation and Hydraulic Technology. Medieval Spain and its Legacy*, Aldershot, Variorum Reprints, col. «Variorum Collected Studies Series» (523), 1996, pp. 2-4; trad. castellana: «Riego y tecnología hidráulica en la España islámica: consideraciones metodológicas», en Expiración GARCÍA SÁNCHEZ (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995, t. IV, pp. 71-91.

— *From Muslim Fortress to Christian Castle. Social and Cultural Change in Medieval Spain*, Manchester, Manchester University Press, 1995; trad. de Josep TORRO, *Paisajes de conquista. Cambio cultural y geográfico en la España medieval*, Valencia, Universitat de València, 2007.

— «Sistemes agrícoles islàmics de Xarq al-Andalus», en Josep M. SALRACH (ed.), *Història agrària dels Països Catalans*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2004, t. II: *Edat Mitjana*, pp. 45-89.

— «Irrigation in Medieval Spain», en Joyce MARCUS y Charles STANISH (eds.), *Agricultural Strategies*, Los Ángeles, Cotsen Institute of Archaeology, 2006, pp. 162-187.

GODELIER, Maurice, «Préface», en Karl MARX, *Sur les sociétés précapitalistes. Textes choisis de Marx, Engels, Lenine*, París, Éditions Sociales, 1970, pp. 13-142.

GOLDZIHER, Ignaz, *Le livre de Mohammed Ibn Toumert mahdi des Almohades*, Alger, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1903.

— «Los árabes españoles y el islam», en *Actas del Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Córdoba, 1962)*, Madrid, Comité Permanente del Congreso de Estudios Arabes e Islámicos, 1964, pp. 3-77.

— *Gesammelte Schriften*, ed. J. DE SOMOGYI, Hildesheim, G. Olms, 1967-1973 (6 vols.).

—*The Ẓāhiris. Their Doctrine and Their History. A Contribution to the History of Islamic Theology*, trad. de W. BEHN, Leiden, E. J. Brill, 1971.

— *Az arabok és az iszlam. Válogatott tanulmányok. The Arabs and Islam. Selected Studies*, Budapest, Editors E. Schütz - E. Apor, 1995.

GOLVIN, Lucien, «Islam d'Espagne d'après un livre récent», *Revue africaine*, 458-459, 1959, pp. 117-131.

— «Henri Terrasse et ses publications», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 12, 1972, pp. 7-21.

GOMES, Rosa VARELA, *Silves (Xelb), uma cidade do Gharb al-Andalus: território e cultura*, Lisboa, Instituto Português de Arqueologia, col. «Trabalhos de Arqueologia» (23), 2002; (35), 2003 y (44), 2006 (3 vols.).

GÓMEZ, Patricia: ver RIUS, Mònica *et alii*.

GÓMEZ CARRILLO, Enrique, *Fez, la andaluza* [1926], estudio preliminar José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, Granada, Universidad de Granada, 2005.

Gómez Martínez, Susana (ed.), *Al-Andalus espaço de mudança. Balanço de 25 anos de história e arqueología medievais. Homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen. Seminário Internacional (Mértola, 16-18 de Maio de 2005)*, Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, 2006.

Gómez-Moreno, Manuel, *Iglesias mozárabes, arte español de los siglos IX al XI*, Madrid, 1919 (reed. facsímil, Madrid, 1990).

González Alcantud, José Antonio, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002.

— «El mito fallido sacromontano a la luz del mozarabismo maurófobo de Simonet», en Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal (eds.), *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Universitat de València - Universidad de Granada - Universidad de Zaragoza, Biblioteca de Estudios Moriscos (1), 2006, pp. 533-556.

González Alcantud, José A., y Malpica Cuello, Antonio, «Introducción», en Id. (eds.), *El agua. Mitos, ritos y realidades. Coloquio Internacional (Granada, 23-26 de noviembre de 1992)*, Barcelona, Anthropos, 1995, pp. 7-22.

González Cuevas, Pedro Carlos, «Ledesma Ramos y el fascismo»: www.ramiroledesma.com/revolución.

González Ferrín, Emilio, *Historia general de al Ándalus. Europa entre Oriente y Occidente*, Córdoba, Almuzara, 2006.

González Muñoz, Fernando, *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las epístolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, A Coruña, Universidad de La Coruña, 2005.

González Palencia, Ángel, «El Centro de Estudios Históricos», en *Una poderosa fuerza secreta. La Institución Libre de Enseñanza*, San Sebastián, 1940.

González Simón, Ángela, «Don Miguel Asín Palacios», *Revista de Filología Española*, 28, 1944, pp. 349-336.

González Villaescusa, Ricardo, y Kirchner, Helena, «La construcció d'un espai agrari drenat andalusí al hawz de la *madīna* de Yābisa. Anàlisi morfològica, documental i arqueològica del Pla de la Vila», en Miquel Barceló (ed.), *El curs de les aigües. Treballs sobre els pagesos de Yâbisa (290-633H/902-1235 d. C.)*, Ibiza, Consell Insular d'Eivissa i Formentera, 1997, pp. 65-96.

Gorsse, Odette, y Jammes, Robert, «Nicolás Antonio et le combat pour la vérité (31 lettres de Nicolás Antonio à Vázquez Siruela)», en *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon*, Barcelona, Laia, 1979, pp. 411-429.

Gozalbes Cravioto, Enrique, «África antigua en la historiografía y arqueología de época franquista», en Fernando Wulff Alonso y Manuel Álvarez Martí-Aguilar (eds.), *Antigüedad y franquismo (1936-1975)*, Málaga, Diputación de Málaga, 2003, pp. 135-160.

Gracia, Jordi, *La resistencia silenciosa: fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama, 2004.

Gran Enciclopedia de la región valenciana, Valencia, 1973 (12 vols.).

Granara, William, «Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel», *Journal of Arabic Literature*, 36(1), 2005, pp. 57-73.

GROSRICHARD, Alain, *Structure du sérail. La fiction du despotisme oriental dans l'Occident classique*, París, Seuil, 1979.

GUERRA DE LORCA, Pedro, *Tratado de la vida y martirio de S^t. Cecilio, p^ro obispo de la Iliberis, que ahora es Granada, y de sus seis compañeros, que son dichos Apóstoles de nra. Hespaña* (Biblioteca Nacional [Madrid], ms. 1499).

GUIANCE, Ariel, «To Die for Country, Land or Faith in Castilian Medieval thought», *Journal of Medieval History*, 23(4), 1998, pp. 313-332.

GUICHARD, Pierre, «Les Arabes ont bien envahi l'Espagne», *Annales Économies. Sociétés. Civilisations*, 6, 1974, pp. 1483-1513.

— «Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana», en Pierre GUICHARD, *Estudios sobre historia medieval*, trad. de Eduard J. VERGER, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim - Institucio Valenciana D'Estudis i Investigacio, 1987, pp. 27-71.

— *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane*, París - La Haya, Mouton, 1977.

— «A propósito de los "Barbar al-Andalus"», *Al-Qanṭara*, 1, 1980, pp. 423-427.

— «Les mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerrannée*, 40, 1985, pp. 17-27.

— *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1990.

— *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e siècles)*, Damasco, Institut français de Damas, 1990-1991.

— *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Barral, 1976; ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 1995; 3ª ed. Granada, Universidad de Granada, 1998.

— «La trajectoire historique des mozarabes d'Espagne», en Henri BRESC y Christiane VEAUVY (dirs.), *Mutations d'identités en Méditerranée*, París, Éditions Bouchène, 2000, pp. 111-121.

— *De la expansión árabe a la Reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada, El Legado Andalusí, 2002.

— «De l'Espagne musulmane à al-Andalus», en Benoît PELLISTRANDI (ed.), *La historiografía francesa del siglo xx y su acogida en España*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (80), 2002, pp. 191-215.

GUINOT, Enric, «L'Horta de València a la baixa Edat Mitjana. De sistema hidràulic andalusí a feudal», *Afers*, 51, 2005, pp. 271-300.

GUTIÉRREZ LLORET, Sonia, «El origen de la huerta de Orihuela entre los siglos VII y XI: una propuesta arqueológica sobre la explotación de las zonas húmedas del Bajo Segura», *Arbor*, 593, 1995, pp. 65-94.

— «Tradiciones culturales y proceso de cambio entre el mundo romano y la sociedad islámica», en *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología*, Elche, Ajuntament de Elche, 1995, pp. 317-334.

— *La Cora de Tudmīr. De la Antigüedad tardía al mundo islámico: poblamiento y cultura material*, Madrid-Alicante, Casa de Velázquez - Instituto Alicantino de Cultura «Juan Gil-Albert» - Diputación Provincial de Alicante, Collection de la Casa de Velázquez, 57, 1996.

GUTIÉRREZ LLORET, Sonia, «¿Arqueología o reconstrucción? A propósito de la formación de al-Andalus desde las afueras de la arqueología», *Arqueología Espacial*, 22, 2000, pp. 225-254.

HALDANE, John F., «La estructura de las relaciones de producción tributarias: Estado y sociedad en Bizancio e Islam primitivo», *Hispania*, 58, 1998, pp. 841-880.

HALDON, John F., *The State and the Tributary Mode of Production*, Londres - Nueva York, Verso, 1993.

HALLIDAY, Fred, «Orientalism and its Critics», *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20, 1993, pp. 145-163.

HAMMOUDI, Abdallah, *Une saison à La Mecque*, París, Seuil, 2005.

HANISCH, Ludmila (ed.), *«Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht»: der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann (1894-1914)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000.

HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta, «Temple and King. Resource Management Rituals and Redistribution in Early Bali», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 2005, pp. 747-771.

HAWTING, George R., *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, AD 661-750*, Londres - Nueva York, Routledge, 1986-2000.

HEINRICHS, Wolfhart, «Rose Versus Narcissus. Observations on an Arabic Literary Debate», en Gerrit Jan REININK y Herman L. J. VANSTIPHOUT (eds.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East*, Lovaina, Department Oriëntalistiek, col. «Orientalia Lovaniensia Analecta» (42), 1991, pp. 179-198.

HELLER, Bernard, *Bibliographie des ouvrages de Ignace Goldziher*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1927.

HENRIET, Patrick, «"La dignité de la religion chrétienne et de la nation hispanique" ou Enrique Flórez et l'*España Sagrada*. À propos d'une réédition», *Revue Mabillon*, 12, 2001, pp. 296-306.

— «Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX^e siècle)», en Michel LAUWERS (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval*, Antibes, Éditions APDCA, col. «Collection d'Études Médiévales de Nice» (4), 2002, pp. 93-139.

HERCULANO, Alexandre, *História de Portugal*, Lisboa, Livr. Bertrand e filhos, 1846-1853 (4 vols.).

HERNÁNDEZ CARDONA, Francisco Xavier, *Història militar de Catalunya. Aproximació didàctica*, Barcelona, Rafael Dalmau, 2001-2004 (4 vols.), t. I (2001), *Dels ibers als carolingis*; t. II (2002), *Temps de conquesta*.

HIDALGO PRIETO, Rafael, y MARFIL, Pedro, «El yacimiento arqueológico de Cercadilla: avance de resultados», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 3, 1992, pp. 277-308.

HIDALGO PRIETO, Rafael, y VENTURA, A., «Sobre la cronología e interpretación del palacio de Cercadilla en Corduba», *Chiron*, 24, 1994, pp. 221-240.

HIDALGO PRIETO, Rafael, ALARCON, Francisco Javier, FUERTES SANTOS, María del Camino, GONZALEZ VIRSEDA, Marina, y MORENO, M., «Cercadilla. Un yacimiento clave para la historia de Córdoba», *Revista de Arqueología*, 163, 1994, pp. 41-51.

HIDALGO PRIETO, Rafael, y FUERTES SANTOS, María del Camino, «Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam. Las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones en Cercadilla», en Fernando VALDÉS FERNÁNDEZ y Agustín VELÁZQUEZ JIMÉNEZ (eds.), *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, col. «Cuadernos Emeritenses» (17), 2001, pp. 225-263.

HILTY, Gerold, «Realidad y ficción en el episodio de Alcocer», *La Corónica*, 32(2), 2005, pp. 87-95.

AL-ḤIMYARĪ, *Al-Rawḍ al-miʿṭār*, ed. y trad. de É. LÉVI-PROVENÇAL, Leiden, E. J. Brill, 1938.

HIRSCHMAN, Albert O., *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. de Pierre ANDLER, París, Presses universitaires de France, col. «Quadrige» (245), 1997.

Història de Catalunya, Barcelona, Salvat ediciones, 1978-1986 (6 vols.).

Història, política, societat i cultura als Països Catalans, Barcelona, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1998 (6 vols.), t. II.

HITCHCOCK, Richard, «La imagen literaria de los mozárabes en el Siglo de Oro», en Sebastian NEUMEISTER (ed.), *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Berlín, 18-23 de agosto de 1986)*, Francfort, Vervuert, 1989 (2 vols.), pp. 487-494.

HOBSBAWM, Eric, «Introducción», en Karl MARX y Eric HOBSBAWM, *Formaciones económicas precapitalistas*, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 11-79.

HONSA, Vladimir, «In Memoriam. Alois Richard Nykl (1885-1958), Arabist and Hispanist. A Biography and Bibliography», *Orbis. Bulletin internacional de documentation linguistique*, 16, 1967, pp. 295-305.

HORDEN, Peregrine, y PURCELL, Nicholas, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History* (2ª ed.), Oxford-Malden, Blackwell, 2001.

HUICI MIRANDA, Ambrosio, «Los estudios árabes y el africanismo español», *Revista de Derecho Internacional y Política Exterior* (Extracto), 1910, pp. 1-13.

— *Historia política del Imperio almohade*, Tetuán, Marroqui, 1956-1957.

Huitième Congrès de l'Institut des Hautes-Études Marocaines (Rabat-Fès, 13-20 avril 1933), París, Larose, s. f.

HUMPHREYS, R. Stephen, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Princeton, Princeton University press, 1991.

HUNT, Robert C., y HUNT Eva, «Canal Irrigation and Local Social Organization», *Current Anthropology*, 17(3), 1976, pp. 389-411.

HURTADO, Víctor, MESTRE I CAMPÍ, Jesús, y MISERACHS, Toni, *Atles d'Història de Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 1995.

IBÁÑEZ, Esteban, «El padre Sarrionandía y su labor filológica acerca del dialecto rifeño», *Mauritania*, 169, 1941, pp. 375-377.

Ibn ʿAbdūn, *Risāla fī l-qaḍā' wa-l-ḥisba*, ed. Évariste Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Âge. Première série : trois traités hispaniques de ḥisba*, El Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 1955, pp. 1-65; trad. francesa de Évariste Lévi-Provençal, *Séville musulmane au début du XII^e siècle. Le traité d'Ibn ʿAbdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, París, Maisonneuve et Larose, 1947.

Ibn Abī Zarʿ, *Al-Anīs al-Muṭrib bi-Rawḍ al-Qirṭās ʿan aḫbār mulūk al-Magrib wa-ta'rīḫ madīnat Fās*, Rabat, 1972; trad. de Ambrosio Huici Miranda, Valencia, col. «Textos Medievales» (12-13), 1964 (2 vols.).

Ibn al-Aṯīr, *Al-Kāmil ʿ l-ta'rīḫ*, ed. Carl Johann Tornberg, Beirut, Dār Sādir, s. f.; trad. de Edmond Fagnan, en *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Argel, Typographie Adolphe Jourdan, 1898.

Ibn Baṭṭūṭa, *Els viatges*, trad. de Margarida Castells y Manuel Forcano, Barcelona, Proa, 2005.

Ibn Buluggīn, Abd Allah, *El siglo XI en 1ª persona. Las «Memorias» de Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, trad. de Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Tres, 1995.

Ibn Ḥāriṯ al-Jušanī, Muḥammad, *Ajbār al-fuqaḥā' wa-l-muḥaddiṯīn*, ed. María Luisa Ávila y Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, 1992.

Ibn Ḥayyān, *Chronique du règne du calife umaiyade Abd Allah (888-912), à Cordoue (Al-Muqtabis III)*, ed. Melchor M. Antuña, París, Geuthner, 1937.

— *Al-Muqtabas V*, ed. Pedro Chalmeta Gendrón, Federico Corriente y Mahmud Subh, Madrid, 1979.

Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, et. y trad. de Julián Ribera, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobés*, Madrid, Real Academia de la Historia, Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía (2), 1926.

Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann bi l-Imāma*, trad. de Ambrosio Huici Miranda, Valencia, Anubar, col. «Textos Medievales» (24), 1969.

Ibn Sahl, *Al-Aḥkām al-kubrā*, ed. M. ʿA. Khallaf, *Waṯā'iq ʿ aḥkām qaḍā' ahl al- ḏimma fī l-Andalus*, El Cairo, Al-Maṭbaʿa al-ʿarabiyya al-ḥadīṯa, 1980.

Ibrahim, Tawfiq, «Un precinto a nombre de ʿAbd al-Raḥmān I», *Al-Qanṭara*, 16, 1995, pp. 143-146.

— «Un precinto a nombre de ʿAnbasa Ibn Suḥaym al-Kalbī, gobernador de al-Andalus (103-107/721-725)», *Al-Qanṭara*, 18, 1997, pp. 191-193.

Illuminati, Augusto, «De amicitia», en Francesco Fustillo y Mariapaola Fimiani (eds.), *Philia*, Nápoles, La Cittá di Sole, 2001, pp. 51-63.

Iniesta Coullaut-Valera, Enrique, *Al-Andalus en Blas Infante*, Madrid, Darek-Nyumba, 1998.

Islam i Catalunya, L'–, Barcelona, Institut Català de la Mediterrània, Lunwerg - Museu d'Història de Catalunya, 1998.

Jaubert de Passa, François-Jacques, *Canales de riego de Cataluña y reino de Valencia*, Valencia, 1844 (2 vols.).

Jiménez Puertas, Miguel, *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2002.

Joyas escritas. Los fondos bibliográficos árabes de Catalunya, ed. Josep Giralt, Barcelona, Lunberg, 2002.

Juliá, Santos, «La historia social y la historiografía española», en Juan Pablo Fusi (ed.), *La Historia en el 92*, publicado en el número 10 (1993) de la revista *Ayer*, pp. 29-46.

Kaegi, Walter E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Kang, Bong W., «Large-Scale Reservoir Construction and Political Centralization. A Case Study from Ancient Korea», *Journal of Anthropological Research*, 62(2), 2006, pp. 193-216.

Kassis, Hanna E., «The Mozarabs», en María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin, y Micheal Sells (eds.), *The Literature of al-Andalus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 417-434.

— «Arabic-Speaking Christians in al-Andalus in an Age of Turmoil (Fifth/Eleventh Century until A. H. 478/A.D. 1085)», *Al-Qanṭara*, 15(2), 1994, pp. 401-422.

Kemnitz, Eva-Maria von, «In Memoriam José D. Garcia Domingues», en José Domingos Garcia Domingues, *Portugal e o Al-Andalus*, Lisboa, Huguin, 1997, pp. 35-47.

Khalis, Salah, *La vie littéraire à Séville au xi^e siècle*, Argel, SNED, 1966.

Kirchner, Helena: ver Barceló, Miquel *et alii.*

— *La construcció de l'espai pagès a Mayûrqa: les valls de Bunyola, Orient, Coanegra i Alaró*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 1997.

— «Indígenas y extranjeros. Cerámica y etnicidad en la formación de al-Andalus», *Arqueología Espacial*, 21, 1999, pp. 153-208.

— «Migracions, assentaments pagesos, espais agrícoles i l'arqueologia d'al-Andalus a Catalunya», en Miquel Barceló (ed.), *Musulmans i Catalunya*, Barcelona, Ed. Empúries, 1999.

— «Indígenas y extranjeros, otra vez», *Arqueología Espacial*, 22, 2000, pp. 255-284.

— *La ceràmica de Yābisa. Catàleg i estudi dels fons del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera*, Ibiza, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 2002.

— «Una arqueologia colonial: espais andalusins i pobladors catalans a les Illes Balears», en Miquel Barceló (ed.), *El feudalisme comptat i debatut*, Valencia, Universitat de València, 2003, pp. 201-236.

— «Migración y colonización agraria de las Islas Baleares», en Bernat Moll y Helena Kirchner, *Las Islas orientales de al-Andalus: las Baleares en época islámica*, t. V: *Historia de las Islas Baleares*, Palma de Mallorca, El Mundo - El Día de Baleares, 2006, pp. 128-239.

Krader, Lawrence, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1974.

KRADER, Lawrence, *The Asiatic Mode of Production*, Assen, Van Gorcum, 1975.

— «Evolución, revolución y Estado. Marx y el pensamiento etnológico», en Eric J. HOBSBAWN (ed.), *Historia del marxismo*, Barcelona, Bruguera, 1980, t. II: *El marxismo en tiempos de Marx*, pp. 91-137.

AL-KUWAYFI, Ahmad: ver TORRES, Montserrat.

LABARTA, Ana, y BARCELÓ, Carmen, *Vocabulari àrab bàsic*, Valencia, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana - Àrea d'Estudis Àrabs i Islàmics - Universitat de València, 1997.

LACARRA Y DE MIGUEL, José María, *Historia de la Edad Media (Primera parte)*, Barcelona, Montaner y Simón, col. «Historia General de la Humanidad», 1960.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Historia universal*, t. II: *Edad Media* (1ª ed.), Barcelona, Vicens Vives, 1987 (2ª ed. 1992-2007).

— «La "decadencia" española como argumento historiográfico», en ID., *Lecturas sobre la España histórica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1998, pp. 213-285.

LAFUENTE, Modesto, *Historia general de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, ed. Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN, Pamplona, Urgoiti Editores, 2002.

LAFUENTE ALCÁNTARA, Miguel, *Historia de Granada: comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga: desde remotos tiempos hasta nuestros días*, Granada, Imprenta y Librería de Sanz, 1843-1845 (4 vols.).

LAGARDÈRE, Vincent, «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en al-Andalus», *Studia Islamica*, 67, 1988, pp. 98-118.

LAMBERT, Élie, «Les coupoles des grandes mosquées de Tunisie et d'Espagne aux IXe et Xe siècles», *Hespéris*, 22, 1936, pp. 127-132.

LAMMENS, Henri, *Études sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia Ier*, París, Maisonneuve, 1906.

LAMPAN, Jane, «Religious Tolerance before it Was Hip», *Christian Monitor*, 25, 2002.

LAOUST, Henri, *Notice sur la vie et les travaux de Henri Terrasse*, París, Institut de France - Académie des inscriptions et belles-lettres, 1981.

LAPIEDRA, Eva, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, Generalitat Valenciana - Conselleria de Cultura, Educació i Ciència - Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1997.

— «La historiografía árabo-islámica clásica y sus traducciones», en Míkel de EPALZA (ed.), *Traducir del árabe*, Alicante, Gedisa, 2005, pp. 107-141.

LAPORTA, Francisco J., RUIZ MIGUEL, A., ZAPATERO, V., SOLANA, J., y RODRÍGUEZ DE LECEA, T., *La Junta de ampliación de estudios*, número monográfico de la revista *Arbor*, 499, julio-agosto 1987.

LAROUI, Abdallah, *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Casablanca, Centre culturel arabe, 1995.

LEACH, Edmund R., «Hydraulic Society in Ceylon», *Past & Present*, 15, 1959, pp. 2-26.

— «The Terminology of Agricultural Origins and Food Production Systems: a Horticultural Perspective», *Antiquity*, 71, 1997, pp. 135-148.

— «Intensification in the Pacific. A Critique of the Archaeological Criteria and Their Application», *Current Anthopology*, 40(3), 1999, pp. 311-339.

Ledesma Ramos, Ramiro, *Discurso a las juventudes de España*, Madrid, La Conquista del Estado, 1935.

Lemeunier, Guy, «Quelques leçons d'une hydro-histoire. Le royaume de Murcie (v. 1450 - v. 1650)», en Patrice Cressier (ed.), *La maîtrise de l'eau en al-Andalus. Paisages, pratiques et techniques*, Madrid, Casa de Velázquez (93), 2006, pp. 125-148.

Le Tourneau, Roger, *Fès avant le Protectorat*, París, Firmin-Didot, 1949.

Levering Lewis, David, *God's Crucible. Islam and the Making of Europe (570 to 1215)*, Nueva York, W. W. Norton, 2007.

Levi Della Vida, Giorgio, «I Mozarabi tra Occidente e Islam», en *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo. XII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo (2-8 aprile 1964)*, Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1965 (2 vols.), t. II, pp. 667-695.

Lévi-Provençal, Évariste, *L'Espagne musulmane au x^e siècle. Institutions et vie sociale*, París, Larose, 1932.

— «La toma de Valencia por el Cid», *Al-Andalus*, 13, 1948, pp. 97-156.

— *Histoire de l'Espagne musulmane*, París-Leiden, Maisonneuve et Larose - E. J. Brill, 1950-1953 (3 vols.), t. III (1953): *Le siècle du califat de Cordoue*; reed. Maisonneuve et Larose, París, 1999 (3 vols.).

— «Quelques considérations sur l'essor des études relatives à l'Occident musulman», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 2, 1957, pp. 73-76.

— *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*, t. V de *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1950.

Lévi-Provençal, Évariste, y García Gómez, Emilio, *Sevilla a comienzos del siglo xii*, Madrid, Moneda y Crédito, 1948.

Lluch Bramon, Rosa: ver Bramon, Dolors.

Lopes, David, *Os árabes nas obras de Alexandre Herculano*, publicado en los n^os 3 y 4 del *Boletim de Segunda Classe* [Lisboa], 1911.

— «O domínio arabe», en Damião Peres, *História de Portugal*, Barcelos, Portucalense Editora, 1929, pp. 389-431.

López Domínguez, Alfonso, «De Gómez Moreno a Olagüe»: www.alyamiah.com/cema/modules.php?name=News&file=article&sid=173 [consultada el 5 de mayo de 2006].

López Estrada, Francisco, «La toma de Alhama: repercusiones literarias», en José Antonio González Alcantud y Manuel Barrios Aguilera (eds.), *Las tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del Reino de Granada*, Granada, Diputación de Granada, 2000, pp. 417-452.

López García, Bernabé, «F. J. Simonet ante el colonialismo (1859-1863): unos artículos en "La América"», *Cuadernos de Historia del Islam*, 1, 1971, pp. 159-178.

— «Julián Ribera y su "taller" de arabistas: una propuesta de renovación», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 32-33, 1983-1984, pp. 119-129.

— «Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awrāq*, anejo al t. XI, 1990, pp. 35-69.

— «España y los estudios árabes e islámicos», *El País* (1 de mayo 2006).

López-Morillas, Consuelo, «Hispano-Arabic Studies in the New Millennium. The United States and Canada», *Al-Masāq*, 16(2), 2004, pp. 241-261.

Lorrio, Alberto J., *Ercavica. La muralla y la topografía de la ciudad*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001.

Lualdi, Maria, *Il problema della philia e il Liside platonico*, Milán, Celuc, 1974.

Luya, A., «La Risāla d'al-Shaqundī», *Hespéris*, 22(1), 1936, pp. 133-181.

Machado, José Pedro, «Os estudos arábicos em Portugal», en *Mélanges d'études luso-marocains dédiés à la mémoire de David Lopes et Pierrre de Cenival*, Lisboa-París, 1945, pp. 167-218.

Machiavelli, Niccolò, *Il Principe*, ed. L. Arthur Burd, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Macias, Santiago, *Mértola, o último porto do Mediterrâneo*, Mértola, 2005 (3 vols.).

Maíllo Salgado, Felipe, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid, Abada, 2004.

Mainer, José-Carlos, *Regionalismo, burguesía y cultura: los casos de* Revista de Aragón *(1900-1905) y* Hermes *(1917-1922)*, Barcelona, A. Redondo, 1974.

Makariou, Sophie, y Martinez-Gros, Gabriel, «L'Alhambra de Granada. Història d'un monument amb història», *L'Avenç*, 264, 2001, pp. 12-19.

Malpica Cuello, Antonio, «Arqueología de los paisajes medievales granadinos: medio físico y territorio en la costa de Granada», *Arqueología y territorio medieval*, 2, 1995, pp. 25-62.

— «La dimensión historiográfica del libro *Al-Andalus*», en Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, ed. Antonio Malpica Cuello, Granada, Universidad de Granada, 1995.

— «Arqueología hidráulica y poblamiento medieval en la Vega de Granada», *Fundamentos de Antropología*, 6-7, 1997, pp. 208-231.

— *Granada. Ciudad islámica: mito y realidad*, Granada, AMLiber, 2000.

— «La expansión de la ciudad de Granada en época almohade. Ensayo de reconstrucción de su configuración», *Miscelánea Medieval Murciana*, 25-26, 2001-2002, pp. 67-116.

Mann, Michael, *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, t. I: *A History of Power from the Beginning to AD 1760*.

MANTRAN, Robert, *La expansión musulmana (siglos VII-XI)*, Barcelona, Labor, col. «Nueva Clío» (20), 1982.

MANZANARES de CIRRE, Manuela, *Arabistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1972.

MANZANO MORENO, Eduardo, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, CSIC, 1991.

— «Oriental Topoi in Andalusian Historical Sources», *Arabica*, 39, 1992, pp. 42-58.

— «El asentamiento y la organización de los ŷund-s sirios en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, 19, 1993, pp. 327-360.

— *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

— «Christian-Muslim Frontier in al-Andalus. Idea and Reality», en Dionisius A. AGIUS y Richard HITCHCOCK (eds.), *The Arab influence in Medieval Europe. Folia Scholastica Mediterranea*, Reading, Ithaca Press, 1994, pp. 83-99.

— «Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus. Una nueva interpretación», *Hispania*, 59, 1999, pp. 389-432.

— «The Creation of a Medieval Frontier. Islam and Christianity in the Iberian Peninsula, Eighth to Eleventh Centuries», en Daniel POWER y Naomi STANDEN (eds)., *Frontiers in Question. Eurasian boderlands (700-1700)*, Londres - Nueva York, Mac Millan - St Martin's Press, 1999, pp. 32-54.

— «La conquista del 711: transformaciones y pervivencias», en Luis CABALLERO ZOREDA y Pedro MATEOS CRUZ (eds.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, Anejos de Archivo Español de Arqueología (23), 2000, pp. 401-414.

— «La construcción histórica del pasado nacional», en Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN, Eduardo MANZANO, Ramón LÓPEZ FACAL y Aurora RIVIÈRE GÓMEZ, *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 33-62.

— «La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español», en Gonzalo FERNÁNDEZ PARRILLA y Manuel C. FERIA GARCÍA (eds.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla - La Mancha, col. «Escuela de Traductores de Toledo» (8), 2000, pp. 23-37.

— *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, Madrid, Síntesis, 2002.

— *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006.

MARÇAIS, Georges, «Les échanges artistiques entre l'Égypte et les pays musulmans occidentaux», *Hespéris*, 19, 1934, pp. 95-106.

— «L'art musulman d'Espagne», *Hespéris*, 22, 1936, pp. 105-112.

— *Tunis et Kairouan*, París, H. Laurens, 1937.

— *Tlemcen*, París, H. Laurens, 1950.

MARFIL, Pedro, «Córdoba de Teodosio a ʿAbd al-Raḥmān III», en Luis CABALLERO ZOREDA y Pedro MATEOS CRUZ (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*, Madrid, CSIC, Anejos de Archivo Español de Arqueología (23), 2000, pp. 117-141.

MARIANA, Juan de, *Historia de España (selección)*, ed. Manuel BALLESTEROS, Zaragoza, Ebro, 1939.

MARÍN, Manuela, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, Mapfre, 1992.

— «Arabistas en España: un asunto de familia», *Al-Qanṭara*, 13, 1992, pp. 379-393.

— «L'art de vivre d'al-Andalous a-t-il vraiment existé ?», *MARS*, Institut du Monde Arabe [París], 9, 1998, pp. 53-59.

— «Los arabistas españoles y Marruecos: de Lafuente Alcántara a Millás Vallicrosa», en Joan NOGUÉ y José Luis VILLANOVA (eds.), *España en Marruecos (1912-1956). Discursos geográficos e intervención territorial*, Lleida, Milenio, D. L., 1999, pp. 73-97.

— *Al-Andalus et les Andalousiens*, Aix-en-Provence, Edisud, 2000.

— «Ambrosio Huici Miranda y la historia de la alimentación en el Occidente islámico», en Ambrosio HUICI MIRANDA, *La cocina hispano-magrebí durante la época almohade según un manuscrito anónimo del siglo XIII*, estudio preliminar Manuela MARÍN, Gijón, Trea S. L., 2005, pp. 7-42.

— «Al-Andalus et le pluralisme religieux : un enjeu politique ?», en Heinz-Otto LUTHE, Marie Thérèse URVOY, Geneviève GOBILLOT (eds.), *Pluralisme religieux, quelle âme pour l'Europe ?* Bruselas, Éditions de Paris, 2007, pp. 29-47.

MÁRMOL, Luis del, *Descripción general de África*, Granada, 1573.

MARQUES, A. H. de OLIVEIRA, *Nova História de Portugal* (1ª ed.), Lisboa, Presença 1993, t. II.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona, Bellaterra, 2004.

MARTÍ, Ramon: ver BARCELÓ, Miquel *et alii*.

MARTÍ OLTRA, Javier, y PASCUAL PACHECO, Josefa, «Arqueología y proyecto urbano. Nuevas aportaciones para el conocimiento de la ciudad de Valencia en época medieval», *Boletín de Arqueología Medieval*, 9, 1995, pp. 81-100.

MARTÍN PASCUAL, Llúcia, «L'àrab i la llengua catalana», *Serra d'Or* [Abadia de Montserrat], 329, 1987, pp. 21-22.

MARTÍNEZ ANTUÑA, Melchor, «Ibn Ḥayyān de Córdoba y su historia de la España musulmana», *Cuadernos de Historia de España*, 4, 1945, pp. 5-71.

MARTÍNEZ ARTOLA, Alberto Xabier, «Olagüe Videla, Ignacio», *Enciclopedia Vasca*: www.euskomedia.org/euskomedia/SAAunamendi [consultada el 30 de septiembre de 2005].

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, «Bobastro (Ardales, Málaga). La ciudad de Ibn Ḥafṣūn», *Archéologie islamique*, 7, 1997, pp. 27-44.

— *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 2003.

MARTINEZ-GROS, Gabriel, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (x^e-xi^e siècles)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez (8), 1992.

— *Identité andalouse*, Arles, Sindbad - Actes Sud, 1997.

— «Comment écrire l'histoire de l'Andalus ? Réponse à Pierre Guichard», *Arabica*, 47, 2000, pp. 261-273.

— «L'historiographie des minorités dans l'Espagne des années 1860», en Carlos SERRANO (ed.), *Nations en quête de passé : la péninsule Ibérique (xix^e-xx^e siècles)*, París, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, col. «Iberica. Essais» (1), 2000, pp. 55-71.

— «"Andalou", "Arabe", "Espagnol", en l'*Histoire des musulmans d'Espagne* de Reinhart Dozy», *Studia Islamica*, 92, 2001, pp. 113-126.

— «Le recul de la crise dans l'historiographie andalouse», en Danielle TARTAKOWSKY, *Crise et rupture en histoire*, Vincennes - Saint-Denis, col. «Travaux et Documents» (17), 2002, pp. 91-105.

MARTÍNEZ I TOMÀS, Joan, «Tortosa. Ciutat andalusina», en *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic (segles ix i x)*, catálogo de exposición (Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya - Palau Nacional-Parc Montjuïc, 16 desembre 1999 - 27 febrer 2000), Barcelona, Diputació de Barcelona - Museu Nacional d'Art de Catalunya, 1999, pp. 117-119.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, Mapfre, 1992.

MARTINS, Joaquim Pedro de OLIVEIRA, *História da civilização ibérica* (1ª ed.), Lisboa, Bertrand, 1879 (10ª ed., Lisboa, Guimarães & Ca, 1972).

— *História de Portugal* (1ª ed.), Lisboa, Bertrand, 1879 (16ª ed., 1972).

MARX, Karl, *Le Capital*, París, Éd. Sociales, libro I, t. III (1971).

MARX, Karl, y ENGELS, Frederick, *Collected Works*, Londres, Lawrence and Wishart, t. XII (1979); t. XXXIX (1983); t. XLVI (1992).

MATEO DIESTE, Josep Lluís, *El «moro» entre los primitivos. El caso del Protectorado Español en Marruecos*, Barcelona, Fundación La Caixa, 1997.

MATEOS CRUZ, Pedro, «La cristianización de la Lusitania (ss. iv-vii). Extremadura en época visigoda», *Extremadura Arqueológica*, 4, 1995, pp. 239-263.

— *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Madrid, CSIC, col. «Anejos de Arqueología de España» (19), 1999.

MATEOS CRUZ, Pedro, y ALBA CALZADO, Miguel, «De *Emerita Augusta* a Marida», *Anejos del Archivo Español de Arqueología*, 23, 2000, pp. 143-168.

MATTOSO, José, «Notas críticas», en Alexandre HERCULANO, *História de Portugal*, Lisboa, Ed. Bertrand, 1980-1983 (4 vols.).

— *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*, Lisboa, Estampa, 1985-1986 (2 vols.).

MAZZOLI-GUINTARD, Christine, *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et Portugal à l'époque musulmane (viii^e-xv^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996.

MEDINA, João (dir.), *História Contemporânea de Portugal. Estado Novo*, Lisboa, Amigos do Livro, 1985, t. I.

— *História de Portugal*, Lisboa, Ediclube, 1993 (reed. 2004).

MEDINA CONDE, Cristóbal de, *Antigüedades y edificios suntuosos de la ciudad y obispado de Málaga*, Málaga (ed. facsímil de José Miguel MORALES FOLGUERA, Universidad de Málaga, 1991).

MEDINA MOLERA, Aderrahmán, «Moros y cristianos», *Verde Islam*, 16, año 6, 2001: www.verdeislam.com/vi_16/moros-cristianos.htm [consultada el 19 de septiembre de 2005].

MEISAMI, Julie S., «Arabic Culture and Medieval European Literature», *Journal of the American Oriental Society*, 111(2), 1991, pp. 343-351.

MELITZKI, Dorothee, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, Yale University Press, 1977.

MELO, Artur BORGES DE, «Epigrafia árabe no Gharb», en Santiago MACIAS y Cláudio TORRES (eds.), *Portugal islâmico: os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1998, pp. 227-255.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Contestación de Menéndez Pidal al discurso de F. Codera leído ante la Real Academia Española (15 de mayo 1910)*, Madrid, 1910, pp. 65-83.

— *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral (1280), 1956.

MENOCAL, María Rosa, «The Etymology of Old Provençal *Trobar*, *Trobador*. A Return to the Third Solution», *Romance Philology*, 36(2), 1982, pp. 137-153.

— «Pride and Prejudice in Medieval Studies. European and Oriental», *Hispanic Review*, 53(1), 1985, pp. 61-78.

— *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1987.

— *Shards of Love. Exile and the Origins of the Lyrics*, Londres, Duke University Pres Durham and London, 1994.

— *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Nueva York, Little, Brown and Company, 2002.

— *L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance (VIII^e-XV^e siècle)*, trad. de Mélanie MARX, París, Éd. Autrement, 2003.

MENOCAL, María Rosa, SCHEINDLIN, Raymond P., y SELLS Michael (eds.), *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

MENTRÉ, Mireille, *La peinture mozarabe : un art chrétien hispanique autour de l'an 1000*, París, Desclée de Brouwer, 1995.

MERGELINA, Cayetano de, «De arquitectura mozárabe. La iglesia rupestre de Bobastro», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 2, 1925, pp. 13-18.

MESTRE I CAMPÍ, Jesús: ver HURTADO, Víctor.

— *Diccionari d'Història de Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 1992.

MEUNIÉ, Jacques, TERRASSE, Henri, y DEVERDUN Gaston, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*, París, Arts et métiers graphiques, 1957.

MEXÍA, Pedro, *Silva de varia lección*, ed. Antonio CASTRO, Madrid, Cátedra, 1989-1990 (2 vols.).

Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500). Actas do Simpósio internacional sobre Castelos (Palmela, 3-8 abril 2000), Isabel Cristina FERREIRA FERNANDES (ed.), Lisboa-Palmela, Colibri - Câmara Municipal de Palmela, 2002.

Mil e uma noites, As –, trad. de Martim VELHO SOTTOMAYOR, Lisboa, Estampa, 2002 (5ª reimpr.).

Mil i una nits, Les –, trad. de Dolors CINCA i Margarida CASTELLS, Barcelona, Proa, 1995 (3 vols.).

MILLARES CARLO, Agustín, *Corpus de códices visigóticos*, ed. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ *et alii*, Las Palmas de Gran Canaria, Gobierno de Canarias - Universidad de Educación a Distancia, 1999 (2 vols.).

MILLÀS I VALLICROSA, Josep María, «Els textos d'historiadors musulmans referents a la Catalunya carolíngia», *Quaderns d'Estudi* [Barcelona], 14, 1922, pp. 125-161.

— *Textos dels historiadors àrabs referents a la Catalunya Carolíngia*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1987.

MILLÁS VALLICROSA, José María, y AZIBAN, Mohamed (ed. y trad.), *Ibn Baṣṣāl. Libro de agricultura*, Tetuán, Instituto Muley el Hassan, 1955.

MILLET-GÉRARD, Dominique, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, París, Études Augustiniennes, 1984.

MILLS, Marvin H., «The Pre-Islamic Provenance of the Great Mosque of Cordova», *Al-Masāq*, 4, 1991, pp. 1-16.

— «Phoenician Origins of the Mosque of Cordoba, Madina Azahara and the Alhambra», en Dionisius A. AGIUS y Ian Richard NETTON (eds.), *International Medieval Congress (1995-1996). Across the Mediterranean Frontiers. Trade, Politics and Religion (650-1450)*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 43-60.

MÍNGUEZ, José María, «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero», en *Despoblación y colonización del valle del Duero (siglos VIII-XX). IV Congreso de Estudios Medievales (León, 4-8 de octubre de 1993)*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1995, pp. 45-81.

MIQUEL, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle. Géographie arabe et répresentation du monde : la terre et l'étranger*, París - La Haya, Mouton, 1975 (3 vols.).

MISERACHS, Toni: ver HURTADO, Víctor.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Historia de la Edad Media. I. Occidente*, Madrid, Alhambra, 1985.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, GARCÍA MORENO, Luis A., LADERO QUESADA, Miguel Ángel, GONZÁLEZ, E., SARASA, Esteban, y BELTRÁN, F., *Manual de historia universal*, Madrid, Historia 16, 1994 (3 vols.), t. III: *La alta y plena Edad Media*.

Moga Romero, Vicente, «Estudio introductorio», en Emilio Blanco de Izaga, *La vivienda rifeña. Ensayo de característica e interpretación con ilustraciones del autor*, Melilla, Ciudad Autónoma - Consejería de Cultura, 2000, pp. 19-102.

Molénat, Jean-Pierre, «Sur le rôle des Almohades dans la fin du christianisme local au Maghreb et en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, 18, 1997, pp. 389-413.

Molina, Luis, «Los *Ajbār Maŷmūʿa* y la historiografía árabe sobre el período Omeya en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, 10, 1989, pp. 513-542.

— «Classifying Scholarship. An Analysis of Biographical Texts from Ibn Harithis *Akhbar al-Fuqaha' wa-l-Muhaddithin*», *Medieval Prosopography*, 23, 2002, pp. 55-71.

Moll, Bernat, «Contribució a l'estudi de la circulació monetària a la Menorca musulmana», *Meloussa*, 3, 1994, pp. 25-68; *Acta Numismàtica*, 26, 1996, pp. 81-138.

— «Historia política de las Islas orientales de al-Andalus», en Bernat Moll y Helena Kirchner, *Las Islas orientales de al-Andalus: las Baleares en época islámica*, t. V: *Historia de las Islas Baleares*, Palma de Mallorca, El Mundo - El Día de Baleares, 2006, pp. 12-127.

Mondéjar, Gaspar Ibáñez de Segovia Peralta y Mendoza, marqués de –, *Examen chronológico del año en que entraron los moros en España*, Madrid, 1687.

— *Noticia y juicio de los más principales historiadores de España*, Madrid, 1784.

— *Contestación a los reparos hechos a las disertaciones eclesiásticas* (2 vols.) [Biblioteca Nacional (Madrid), ms. 5557 y 5558].

— *Disertazión sobre el día y año en que comenzó la Éjira* (Biblioteca Nacional [Madrid], ms. 2288).

Monferrer Sala, Juan Pedro, «"Cantar de los cantares" en árabe. Edición, traducción y estudio de la versión oriental conservada en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial», *Anaquel de Estudios Árabes*, 9, 1998, pp. 65-84.

— «Documento fundacional en árabe del monasterio de santa Catalina en el Monte Sinaí», *Anaquel de Estudios Árabes*, 10, 1999, pp. 79-96.

— «La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, 2000, pp. 61-79.

— *Apócrifos árabes cristianos*, Madrid, Trotta, 2003.

— «Un evangelio árabe oriental inédito en Toledo (ms. 387 de la BRC-LM)», *Anaquel de Estudios Árabes*, 16, 2005, pp. 173-192.

Monferrer Sala, Juan Pedro, y Roisse, Philippe, «Une versión árabe andalusí de la "Epístola apócrifa a los Laodicenses"», *Qurṭuba*, 3, 1998, pp. 113-151.

Monroe, James T., *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*, Leiden - Nueva York - Colonia, E. J. Brill, 1970.

— *The šuʿūbiyya in al-Andalus. The Risāla of Ibn García and Five Refutations*, Los Ángeles, University of Colombia, 1970.

MONTALBÁN, Cesar Luis de, *Mapa de la zona de Protectorado de España en Marruecos con las rutas terrestres y marítimas y los yacimientos paleolíticos, neolíticos, fenicios, cartagineses y romanos*, s. l., Junta Central de Monumentos Históricos y Artísticos [mayo] 1933.

MONTANER, Alberto, «La toma de Alcocer en su tratamiento literario», en *El Cid en el Valle del Jalón. Simposio internacional (Ateca - Calatayud, 7-10 de octubre de 1989)*, Calatayud, Centro de Estudios Bilbilitanos - Institución Fernando el Católico, 1991, pp. 137-168.

MORALES, Ambrosio de, *Continuación de la crónica general de España*, en *Las glorias nacionales. Grande historia universal de todos los reinos, provincias, islas y colonias de la monarquía española, desde los tiempos primitivos hasta el año 1852*, Madrid-Barcelona, Librería de la Publicidad, 1952 (3ª ed.).

MORALES, Ambrosio de (ed.), *Divi Eulogii cordubensis, martyris, doctoris et electi archiepiscopi toletani opera*, Alcalá de Henares, 1574.

MORALES LEZCANO, Víctor, «El Norte de África, estrella del orientalismo español», *Awrāq*, 11, 1990, pp. 17-34.

MORÁN, Gregorio, *El Maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.

MORET, Joseph de, *Annales del Reyno de Navarra*, Pamplona, en la Imprenta de Martín Gregorio de Zabala, Impresor del Reyno, 1684.

MORONY, Michael G., «The Age of Conversions. A Reassessment», en Michael GERVERS, y Ramzi Jibran BIKHAZY (eds.), *Conversion and Continuity, Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, col. «Papers in Mediaeval Studies» (9), 1990, pp. 135-150.

MUNDÓ, Anscari M.: ver FONT I RIUS, Josep M. *et alii*.

— «Importación, exportación y expoliaciones de códices en Cataluña (siglos VIII al XIII)», en *Coloquio sobre circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII (Santiago de Compostela, 16-19 de septiembre de 1982)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1988, pp. 87-134.

NAVARRO OLTRA, Vicente Carlos, «Algunas notas sobre la vida y la obra de A. Huici Miranda», en Ambrosio HUICI MIRANDA, *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas*, ed. Emilio MOLINA LÓPEZ y Vicente Carlos NAVARRO OLTRA, Granada, Universidad de Granada, 2000, pp. XXIII-LXXII.

NEEDHAM, J., «China and Europe. Their Different Progress in Science», *Interdisciplinary Science Reviews*, 15(4), 1990, pp. 301-309.

NICHOLS, Deborah L., «Risk and Agricultural Intensification during the Formative Period in the Northern Basin of Mexico», *American Anthropologist*, 89(3), 1987, pp. 596-616.

NICHOLS, Stephen, «Supple Like Water. Lyric and Diaspora», *Modern Languages Notes*, 111(5), 1996, pp. 990-1009.

NOORANI, Yaseen, «Lost Gardens of Al-Andalus. Islamic Spain and the Poetic Inversion of Colonialism», *International Journal of Middle Eastern Studies*, 31(2), 1999, pp. 237-254.

NORRIS, Harry Thirwall, *The Berbers in Arabic literature*, Londres-Beirut, Longman - Librairie du Liban, 1982.

NYKL, Alois Richard, «La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100», *Al-Andalus*, 1, 1933, pp. 357-408.

— *El Cancionero del šeiḫ: nobilísimo visir, maravilla del tiempo Abū Bakr Ibn ʿAbd al-Malik Aben Guzmān [Ibn Quzmān] raḥmat Allāh ʿalay-hi*, Madrid, Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933.

— «Algunas inscripciones árabes de Portugal», *Al-Andalus*, 5, 1940, pp. 399-411.

— *Troubadour Studies. A Critical Survey of Recent Books Published in this Field*, Cambridge (Mass.), 1944.

— *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours*, Baltimore, J. H. Furst, 1946.

— «Algo nuevo sobre Ibn Quzmān», *Al-Andalus*, 12, 1947, pp. 123-126.

NYKL, Alois Richard (trad.), *A Book Containing the* Risāla *Known as The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, París, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1931.

OCAMPO, Florián de, «Crónica de España [...] sacada y recolegida de muchos y diversos autores latinos, griego y españoles, los que más alta y verdaderamente hablaron de ello», en *Las glorias nacionales. Grande historia universal de todos los reinos, provincias, islas y colonias de la monarquía española, desde los tiempos primitivos hasta el año 1852*, Madrid-Barcelona, Librería de la Publicidad, 1952 (3ª ed.).

OLAGÜE, Ignacio, — *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, París, Flammarion, 1969.

— *La revolución islámica en Occidente*, Madrid, Fundación Juan March, 1974; ed. René PALACIOS MORE, prefacio de Ricardo de OLAGÜE, introducción de Bernard VINCENT, Córdoba, Plurabelle, 2004 (2ª ed.); también en: www.islamyal-andalus.org/nuevo/olague/indice.htm, Publicaciones de la Yama'a Islámica de al-Andalus (Liga Morisca) [consultada el 11 de diciembre de 2006]; www.webislam.com/BEI/Olague/Index.htm [consultada el 05 de mayo de 2006] y es.wikipedia.org/wiki/La_Revolución_islámica_en_Occidente [consultada el 11 de diciembre de 2006].

OLIVA, Diego: ver VALENCIA, Rafael.

OLIVER PÉREZ, Dolores, «Los autores del *Ajbār Maŷmūʿa*. ¿Los Tammām b. ʿAlqama?», *Anaquel de Estudios Árabes*, 12, 2001, pp. 513-544.

— «De vuelta sobre el *Ajbār Maŷmūʿa*. La historia de la invasión y de los valíes», *Anaquel de Estudios Árabes*, 13, 2002, pp. 131-150.

OLMO ENCISO, Lauro, «Arquitectura religiosa y organización litúrgica en época visigoda. La basílica de Recopolis», *Archivo Español de Arqueología*, 61, 1988, pp. 157-178.

OLMO ENCISO, Lauro, y MARTÍNEZ LILLO, Sergio, «Las excavaciones arqueológicas efectuadas en Ŷebel al-Qalʿa (Ammán), durante la campaña de 1982», *Al-Qanṭara*, 7, 1986, pp. 383-402.

ORDERIC VITAL, *Historia ecclesiastica*, ed. y trad. de Marjorie CHIBNALL, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

ORMOS, István, «Ignaz Goldziher's Invitation to the Egyptian University», en Kinga DÉVÉNYI y Tamás IVÁNYI (eds.), *Essays In Honour of Alexander Fodor on his Sixtieth Birthday*, Budapest, Eötvös Loránd University Chair for Arabic Studies & Csoma de Korös Society Section of Islamic Studies, col. «The Arabist» (23), 2001, pp. 183-192.

— «The Correspondence of Ignaz Goldziher and Max Herz», en Éva APOR y István ORMOS (eds.), *Goldziher Memorial Conference (Budapest, June 21-22, 2000)*, Budapest, MTKA, 2005, pp. 159-201.

OROSIO, Paulo, *Kitab Hurūšiyūš*, ed. Mayte PENELAS, *Historiae adversus paganos de Orosio*, Madrid, CSIC, 2001.

ORTÍZ DE ZÚÑIGA, Diego, *Anales eclesiásticos y seculares de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sevilla*, Madrid, Imprenta Real, 1795.

OSTROM, Elinor, *Governing the Commons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 69-76.

PALENCIA, Alonso de, *Guerra de Granada*, estudio preliminar Rafael Gerardo PEINADO SANTAELLA, Granada, Universidad de Granada, col. «Archivum» (66), 1998.

PALERM, Ángel, «The Agricultural Bases of Urban Civilization in Mesoamerica», en Julian H. STEWARD, *Irrigation Civilizations. A Comparative Study*, Washington DC, Pan American Union, 1955, pp. 28-42.

— «Sobre el modo asiático de producción y la teoría de la sociedad oriental: Marx y Wittfogel», en G. L. ULMEN (ed.), *Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel*, La Haya, Mouton, 1978, pp. 15-84.

Papeles varios de erudición (Biblioteca Nacional [Madrid], ms. 9881).

Papeles varios del Sacro Monte (Biblioteca Nacional [Madrid], ms. 6437).

PASCUAL PACHECO, Josefa, y SORIANO SÁNCHEZ, Rafaela, «La evolución urbana de Valencia desde época visigoda hasta época taifa (siglos V-XI)», en Rafael AZUAR RUIZ y Javier MARTÍ OLTRA (eds.), *Sociedades en transicion. IV Congreso de Arqueología Medieval Española (Alicante, 4-9 de octubre de 1993)*, Alicante, Asociación Provincial de Arqueología Medieval - Diputación Provincial, 1993-1994 (3 vols.), t. III, pp. 67-75.

PASQUAL Y ORBANEJA, Gabriel, *Vida de San Indalecio y Almería ilustrada, en su antigüedad, origen y grandeza*, Almería, Impreso por Antonio López Hidalgo, 1609.

PASTOR, Reyna, *Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona, Península, 1975.

PATAI, Raphael, *Ignaz Goldziher and his Oriental Diary*, Detroit, Wayne State University Press, 1987.

PAYNE, Stanley G., *Falange. A History of Spanish fascism*, Stanford, Stanford University Press, 1961.

PEET, Richard, «Introduction to the Life and thought of Karl Wittfogel», *Antipode*, 17(1), 1985, pp. 3-20.

PELLICER, José, *Annales de la monarquía de España después de su pérdida*, Madrid, Francisco Sanz, 1681.

PENELAS, Mayte, «Some Remarks on Conversion to Islam in al-Andalus», *Al-Qanṭara*, 23(1), 2002, pp. 193-200.

— «Novedades sobre el "Texto mozárabe de historia universal" de Qayrawān», *Collectanea Christiana Orientalia*, 1, 2003, pp. 143-162.

PENELAS, Mayte (ed.), *Kitāb Hurūsiyūs*, Madrid, CSIC - Agencia Española de Cooperación Internacional, 2001.

PENELAS, Mayte (trad.), *La conquista de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2004.

PEÑARROJA TORREJÓN, Leopoldo, *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid, Gredos, 1993.

PEREDA ROIG, Carlos, *Los hórreos colectivos de Beni Sech-Yel*, Ceuta, 1939.

— «Itinerarios arqueológicos de Gomara. La costa», en *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán, 22-26 junio 1953)*, Tetuán, Servicio de Arqueología, 1954, pp. 443-460.

PERES, Damião, «A Reconquista cristã», en *História de Portugal*, Barcelos, Portucalense Editora, 1929, parte 7, pp. 433-479.

— *Como nasceu Portugal* (7ª ed.), Porto, Portucalense, 1970.

PÉRÈS, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, París, Adrien Maisonneuve, 1937.

— «La poésie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la poésie des troubadours», número especial «Islam et Occident» de la revista *Cahiers du Sud*, París-Marsella, 1947, pp. 107-130.

— «L'arabe dialectal en Espagne musulmane aux Xe et XIe siècles de notre ère», en *Mélanges William Marçais*, París, G.-P. Maisonneuve, 1950, pp. 289-299.

— «Les éléments ethniques de l'Espagne musulmane et la langue arabe au XIe siècle», en *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962 (2 vols.), t. II, pp. 757-766.

— *El esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, trad. de Mercedes GARCÍA ARENAL, Madrid, Hiperión, 1990.

PÉREZ CASTRO, Federico, «Prof. Dr. don Francisco Cantera Burgos. In memoriam», *Sefarad*, 38, 1978, pp. 3-11.

PÉREZ DE TORRES, Fernán, *Discurso sobre el monasterio de San Christóval de la ciudad de Córdova en tiempo de los Moros; cuios vestigios se descubrieron con la creciente de Guadalquivir del año 1626* (Biblioteca Nacional [Madrid], ms. 1742).

PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio, *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, 2000.

PERRON-BORELLI, Michèle, *Les fantasmes*, París, Presses universitaires de France, 2004.

POLANCO ROIG, Lluís B., «Sistemes de representació gràfica de mots àrabs en català», *Sharq al-Andalus. Estudios Árabes* [Alicante], 5, 1988, pp. 11-30.

PONS PUJOL, Lluís, «Notas de historiografía española sobre arqueología marroquí», *Pyrenae*, 29, 1998, pp. 249-255.

PONSICH, Michel, *Lixus. Le quartier des temples*, Rabat, Musée des Antiqués, col. «Études et travaux d'archéologie marocaine» (9), 1981.

POULOUIN, Claudine, *Le temps des origines. L'Éden, le Déluge et les «temps reculés» de Pascal à l'Encyclopédie*, París, Honoré Champion, 1998.

«Proposició sobre els sistemes de transliteració i transcripció de mots àrabs al català», *Documents de la Secció Filològica* [Barcelona], 1, 1990, pp. 141-158.

PUERTAS TRICAS, Rafael, «La iglesia rupestre de las Mesas de Villaverde (Ardales, Malaga)», *Mainake*, 1, 1979, pp. 179-216.

PUIG, Roser: ver CALVO, Emilia *et alii*.

— ver RIUS, Mònica *et alii*.

RAMÍREZ DEL RÍO, José, *La orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

RAMOS FERNÁNDEZ, Julián, «La necropolis medieval de Las Mesas de Villaverde, El Chorro (Málaga)», *Mainake*, 2-3, 1980-1981, pp. 168-185.

REAL, Manuel Luis, «Inovação e resistência: dados recentes sobre a Antiguidade cristã no Occidentel peninsular», en *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispanica (28-30 de setembre - 1-2 d'octubre de 1992)*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1995, pp. 17-68.

— «Os Moçárabes do Gharb português», en *Portugal islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1998, pp. 35-56.

— «Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe», *Anejos de Arqueología Española*, 23, 2000, pp. 21-75.

REI, António, «O Gharb al-Andalus em dois geógrafos árabes do século VII-XIII: Yâqût al-Hamâwî e Ibn Sa'îd al-Maghribî», *Medievalista*, 1, Instituto de Estudos Medievais, 2005. Véase www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista

RERSA, Eligio, «Amizie paradossali», en Francesco FUSTILLO y Mariapaola FIMIANI (eds.), *Philia*, Nápoles, La Cittá di Sole, 2001, pp. 33-51.

RETAMERO, Felix, *Moneda i monedes àrabs a l'illa d'Eivissa*, Ibiza, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 1995.

— «"Un conjunto de reglas sabias y ordenadas". La disciplina agraria del *sultān*», en Carlos LALIENA y Juan F. UTRILLA (eds.), *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico - Universidad de Zaragoza, 1998, pp. 75-91.

— «El fonament de l'Estat: la moneda», en Miquel BARCELÓ (ed.), *Musulmans i Catalunya*, Barcelona, Ed. Empúries, 1999.

— *La contínua il·lusió del moviment perpetu. La moneda dels reges, dels mulûk i dels seniores (segles VI-XI)*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000.

— «La colonització andalusina als barrancs de Menorca», en Miquel BARCELÓ y Felix RETAMERO (eds.), *Els barrancs tancats. L'ordre pagès al sud de Menoría en època andalusina (segles X-XIII)*, Mahón, Institut Menorquí d'Estudis, 2005, pp. 51-233.

RETAMERO, Felix, «Les plantes i els camps del moixerif de Minūrqa», *I Jornades de recerca històrica de Menorca. La Manūrqa de Sa'īd ibn Ḥakam: un país islàmic a Occident*, Ciudadela, Cercle Artístic de Ciutadella de Menorca, 2006, pp. 81-94.

— «Lo que el tamaño importa. Cuándo y por qué se modificaron los antiguos sistemas hidráulicos andalusíes», *Arqueología Espacial*, 26, 2006, pp. 293-310.

— «El estado de la moneda en al-Andalus. A propósito de una obra reciente», *Al-Qanṭara*, 27(2), 2006, pp. 303-321.

RETAMERO, Felix y MOLL, Bernat, «Moneda y *madīna*. El caso de Manūrqa», en María de los Ángeles GINÉS (ed.), *La arqueología medieval en la arqueología*, Granada, Grupo de Investigación «Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada», 2003, pp. 203-239.

RETUERCE VELASCO, Manuel, «Arqueología y población en la Meseta andalusí. El referente cerámico», en José Ignacio de la IGLESIA DUARTE (ed.), *V Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1-5 de agosto de 1994)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1995, pp. 87-127.

REVERTÉ SIMÓ, Carme: ver ESTEVE PALÀ, Montserrat.

RIBEIRO, Orlando, «Portugal (formação de)», en Joel SERRÃO (dir.), *Dicionário de história de Portugal*, Lisboa, Iniciativa Editoriais, 1968, t. III, pp. 432-451.

— *A formação de Portugal*, Lisboa, ICLP, 1987.

— *Mediterrâneo: ambiente e tradição* (2ª ed.), Lisboa, Fund.Calouste Gulbenkian, 1987 (1ª ed. 1968).

— *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico* (5ª ed.), Lisboa, Sá da Costa, 1987.

RIBERA Y TARRAGO, Julián, «Influencias berberiscas en el reino de Valencia», *El Archivo*, 1, 1886-1887; 22, 30 de septiembre de 1886 (ed. facsímil, 1, Alicante, 1985 p. 169).

— «Mons parturiens», *El Archivo*, 2, 1888-1889, pp. 232-235.

— «El sistema de riego de la huerta de Valencia no es obra de los árabes», en *El almanaque de las provincias*, 1908; reed. en ID., *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1928 (2 vols.).

— *El cancionero de Abencuzmán*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1912.

— *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1928 (2 vols.).

— *Opúsculos dispersos*, Tetuán, Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe, 1952.

RICARD, Prosper, *Les merveilles de l'autre France*, París, Hachette, 1924.

RICARD, Robert, *Études sur l'histoire des Portugais au Maroc*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955.

— *Études hispano-africaines*, Tetuán, Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Arabe, 1956.

RIERA FRAU, Magdalena, *Evolució urbana i topografia de Madīna Mayūrqa*, Palma de Mallorca, Ajuntament de Palma, 1993.

Riu i Riu, Manuel: ver Font i Rius, Josep M. *et alii*.

— *Lecciones de Historia medieval* (1ª ed.), Barcelona, Teide, 1969 (8ª ed. 1986).

Rius, Mònica, Calvo, Emilia, Comes, Mercè, Puig, Roser, Moreno, Cristina, y Romo, Elia, proyecto *Àrab en línia*, plataforma virtual de innovación docente con contenidos teóricos y prácticos de lengua árabe financiado por la UB y la AGAUR de la Generalitat de Catalunya (2008GID-UB/48, 2007MQD00096, 2007PID-UB/10, 2006MQD00052).

Rivière Gómez, Aurora, *Orientalismo y nacionalismo español. Estudios árabes y hebreos en la Universidad de Madrid (1843-1868)*, prólogo Elena Hernández Sandoica, Madrid, Universidad Carlos III - Dykinson, Biblioteca del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad (3), 2000.

Robinson, Chase F., *Empire and Elites after the Muslim Conquest. The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

— *ʿAbd al-Mālik*, Oxford, Oneworld, 2005.

Robinson, Cynthia, *In Praise of Song. The Making of Courtly Culture in al-Andalus and Provence (1005-1134)*, Leiden, E. J. Brill, 2002.

Rockman, Marcy, «Knowledge and Learning in the Archaeology of Colonization», en Marcy Rockman and James Steele (eds.), *Colonization of Unfamiliar Landscapes*, Londres, Routledge, 2003, pp. 3-24.

Rodinson, Maxime, Godelier, Maurice, y Amin, Samir, *Islam et capitalisme*, París, Seuil, 1966.

Rodríguez Mediano, Fernando, «Acerca de la población arabizada del Reino de León (siglos x y xi)», *Al-Qanṭara*, 15(2), 1994, pp. 465-472.

— «Fragmentos de orientalismo español del siglo xvii», *Hispania*, 66, 2006, pp. 243-276.

— «Luis de Mármol et l'appréhension espagnole de l'Afrique», en *Actes du Colloque Léon l'Africain (Paris, 22-24 mai 2003)* [en prensa].

Rodríguez Mediano, Fernando, y García-Arenal, Mercedes, «De Diego de Urrea a Marcos Dobelio, intérpretes y traductores de los "Plomos"», en Mercedes García-Arenal y Manuel Barrios (eds.), *Los Plomos del Sacromonte: invención y tesoro*, Valencia, Universitat de València - Universidad de Granada - Universidad de Zaragoza, Biblioteca de Estudios Moriscos (1), 2006, pp. 297-333.

Roisse, Philippe, «Los Evangelios traducidos del latín al árabe por Isḥāq b. Balashq al-Qurṭubī en 946 d. C.», en Concepción Castillo, Inmaculada Cortés y Juan Pedro Monferrer (eds.), *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*, Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 147-164.

— «Redécouverte d'un important manuscrit "arabe chrétien" occidental : le ms. Raqqāda 2003/2 (*olim* Kairouan 1220/829)», *Collectanea Christiana Orientalia*, 1, 2003, pp. 279-285.

Romo, Elia: ver Rius, Mònica *et alii*.

Rosenthal, Franz, *History of Muslim Historiography*, Leiden, E. J. Brill, 1952.

Rosselló-Bordoy, Guillermo, «Islam andalusí e investigación arqueológica. Estado de la cuestión», en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española (Huesca, 17-19 de abril de 1985)*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1986 (5 vols.), t. III, pp. 7-24.

Rovira i Virgili, Antoni, *Història Nacional de Catalunya*, Barcelona, Patria, 1924 (2ª ed., Bilbao, La Gran Enciclopedia Vasca, 1976 [16 vols.]).

Rubiera Mata, María Jesús, «Estructura de cantar de gesta en uno de los relatos de la conquista de al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, 1985-1986, pp. 63-78.

Rucquoi, Adeline, *Histoire médiévale de la péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993.

Ruiz Asencio, José Manuel (ed.), *Colección documental del archivo de la catedral de León*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» - Caja de Ahorros y Monte de Piedad - Archivo Histórico Diocesano, col. «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa» (43), t. III (1987).

Ruiz de la Peña, José Ignacio, y Sanz Fuentes, María Josefa, «Instrumentos, cauces y expresiones de la actividad investigadora», en *La Historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella 14-18 de julio de 1998)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 779-806.

Ruiz Valderas, Elena, Ramallo Asensio, Sebastián, Laíz Reverte, María Dolores, y Berrocal, María del Carmen, «Transformaciones urbanísticas de Carthago Nova (siglos iii-xiii)», en Rafael Azuar Ruiz y Javier Martí Oltra (eds.), *Sociedades en transicion. IV Congreso de Arqueología Medieval Española (Alicante, 4-9 de octubre de 1993)*, Alicante, Asociación Provincial de Arqueología Medieval - Diputación Provincial, 1993-1994 (3 vols.), t. III, pp. 59-66.

Saavedra, Eduardo, «Cuestiones de prosodia. Beréber-Almorávid», en *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental*, introd. Eduardo Saavedra, Zaragoza, Mariano Escar, 1904, pp. 533-536.

Sabaté, Flocel, *L'expansió territorial de Catalunya (segles ix-xi). Conquesta o repoblació?*, Lleida, Universitat de Lleida, 1996.

— *Atles de la «Reconquesta». La frontera peninsular entre els segles viii i xiv*, Barcelona, Edicions 62, 1998.

— *Història de Lleida. Alta Edat Mitjana*, Lleida, Pagès, 2003.

Safran, Janina M., «Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus», *Speculum*, 76(3), 2001, pp. 573-598.

Said, Edward W., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

Salado Escaño, Juan Bautista, Suárez Padilla, José, y Navarro Luengo, Ildefonso, «Nueva aportación al conocimiento histórico de los primeros momentos de Malila: las cerámicas a mano altomedievales de las excavaciones de Parque Lobera y Cerro del Cubo (Melilla). I», *Akros* [Melilla], 3, pp. 87-96.

Salaverría Ipenza, José María, *La afirmación española: estudios sobre el pesimismo español y los nuevos tiempos*, Barcelona, Gustavo Gili, 1917.

Salazar García, Ventura, «Menendez Pidal ante la lengua bereber: el Prólogo al *Diccionario de español-rifeño* de fray Esteban Ibáñez», en Feliciano Delgado León, María Luisa Calero Vaquera y Francisco Osuna García (eds.) *Estudios de lingüística general. Actas del II Simposio de Historiografía Linguísticas (Córdoba, 18-20 de marzo de 1997)*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1998, pp. 531-541.

Saldanha, António de, *Crónica de Alamançor, sultão de Marrocos (1578-1603) / Chronique d'Al-Mansour, sultan du Maroc (1578-1603)*, ed. António Dias Farinha, Lisboa, Instituto Investigação Científica Tropical, 1997.

Salrach, Josep M.: ver Balañà i Abadia, Pere, *Els musulmans a Catalunya (713-1153)*.

Samsó, Julio, «Ibn Hišām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21, 1981, pp. 135-145.

Sánchez, Raquel, *L'ārab. Estudi comparatiu entre la gramatica del català i la de l'arab*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2005.

Sánchez Albornoz, Claudio, «L'Espagne et l'Islam», trad. de Paul Guinard, *Revue historique*, 169, 1932, pp. 327-339.

— *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, Universidad de Cuyo, 1942 (3 vols.), t. II: *Los árabes y el régimen prefeudal carolingio: fuentes de la historia hispano-musulman del siglo VIII*.

— «San Isidoro, "Rasis" y la Pseudo Isidoriana», *Cuadernos de Historia de España*, 4, 1946, pp. 73-113.

— *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*, Buenos Aires, El Ateneo, 1946; Madrid, Espasa-Calpe, 1974 (2 vols.) [4ª ed.].

— *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956 (2 vols.); reed. 1958.

— *El Islam de España y el Occidente. XII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, Presso la Sede del Centro 1965, pp. 149-308; Madrid, Espasa-Calpe, 1974.

— *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Instituto de Historia de España, 1966.

— «Espagne préislamique et Espagne musulmane», *Revue historique*, 237, 1967, pp. 295-338.

— *Españoles ante la historia* (2ª ed.), Buenos Aires, Losada, 1969.

— «Frente a unas páginas erróneas sobre la conquista de España por los musulmanes», en Id., *Estudios polémicos*, Madrid, Austral, 1979, pp. 40-56.

— «Precisiones sobre *Fatḥ al-Andalus*», en Id., *Estudios polémicos*, Madrid, Austral, 1979, pp. 186-209.

Sánchez Martínez, Manuel, «La expedición de al-Mansur contra Barcelona en el 985 según las fuentes árabes», en Xavier Barral Altet, Dominique Logna-Prat, Anscari Manuel Mundó, Josep María Salrach y Michel Zimmermann (eds.), *Catalunya i França Meridional a l'entorn de l'any mil. Col·loqui Internacional Hugues Capet (987-1987)* [*Barcelona, 2-5 de julio 1987*], Barcelona, Generalitat de Catalunya - Departament de Cultura, 1991, pp. 293-301.

— Sánchez Martínez, Manuel, «Catalunya i al-Àndalus (segles VIII-X)», en *Catalunya a l'època carolíngia. Art i cultura abans del romànic (segles IX i X)*, catálogo de exposición (Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya - Palau Nacional-Parc Montjuïc, 16 desembre 1999 - 27 febrer 2000), Barcelona, Diputació de Barcelona - Museu Nacional d'Art de Catalunya, 1999, pp. 19-36.

Sanchís Guarner, Manuel, «Época musulmana», en Miquel Taradell y Manuel Sanchís Guarner, *Historia del País valencià*, Barcelona, Edicions 62, 1965, t. I: *Prehistoria i Antiguitat-Epoca musulmana*.

Scheiber, Alexander, «Max Nordaus' Letters to Ignace Goldziher», *Jewish Social Studies*, 18, 1956, pp. 199-207.

Sénac, Philippe, «Note sur les relations diplomatiques entre les comtes de Barcelona et le Califat de Cordoue au x^e siècle», en Philippe Sénac (ed.), *Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Âge*, Perpiñán, Presses universitaires de Perpignan, 1995, pp. 87-101.

— *La frontière et les hommes (VIII^e-XII^e siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, París, Maisonneuve et Larose, 2000.

Sérgio, António, *Breve interpretação da História de Portugal* (1ª ed.), Lisboa, Sá da Costa, 1972 (6ª ed., Lisboa, 1976).

Serra, Pedro Cunha, «David Lopes (1867-1942): ensaio biobibliográfico», *Revista da Faculdade de Letras* [Lisboa], 11, 1969.

— *Sobre a intercultura de mouros e cristãos*, publicado en el nº 307 (1973) de la revista *Labor* [Aveiro].

— *Alguns topónimos peninsulares de origem arábica*, Lisboa, 1981.

— «O árabe "muwallad" e sua representação na Península Ibérica», *Boletim de Filologia* [Lisboa], 28, 1983, pp. 231-235.

— *Mouros e mouros*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1984.

— «A influência árabe na Península Ibérica, aspectos da sua dimensão e profundidade», en Adel Sidarus (ed.), *Islão e Arabismo na Península Ibérica. XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (Evora-Faro-Silves, 29 Set.-6 Out. 1982)*, Évora, Universidade de Evora, 1986, pp. 97-112.

— «Breve consideração da tese do "ermamento" através de dois topónimos», *Anais* (2ª série), 1989, vol. 32, t. II.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal* (1ª ed.), Lisboa, Verbo, 1977 (2ª ed. 1978; 3ª ed. 1979; 4ª ed. 1990).

Shaban, M. A., *Historia del Islam (600-750 d. C.)*, Barcelona, Guadarrama, 1976.

Sharp, Ronald A., *Friendship and Literature. Spirit and Form*, Durham, Duke University Press, 1986.

Sidarus, Adel, «Introdução: os estudos árabes em Portugal (1772-1962); «Introduction. Arabic Studies in Portugal», en Id. (ed.), *Islão e arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (29 Set. - 6 Out. 1982)*, Évora, Universidade de Evora, 1986, pp. 37-54 y 55-73.

— «Bibliografia arabística de J. D. Garcia Domingues», en José Domingos Garcia Domingues, *Portugal e o Al-Andalus*, Lisboa, Huguin, 1997, pp. 17-33.

Sidarus, Adel, y Rei, António, «Lisboa e o seu termo segundo os geógrafos árabes», *Arqueologia Medieval* [Mértola-Porto], 7, 2001, pp. 37-72.

Silva, Manuela Santos, «As cidades (séculos xii-xv)», en João Medina (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Ediclube, 1993, t. III, pp. 249-312.

Simon, Róbert, *Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Budapest-Leiden, Library of the Hungarian Academy of Sciences - E. J. Brill, 1986.

Simonet, Francisco Javier, *Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos (711-1492)*, Granada, 1872 (reed. Amsterdam, 1979).

— *Historia de los mozárabes en España*, Madrid, M. Tello, 1897-1903; reed. Amsterdam, 1967; Madrid, Turner, 1983.

Sitjes, Eugènia, «Inventario y tipología de sistemas hidráulicos de al-Andalus», *Arqueología Espacial*, 26, 2006, pp. 263-291.

Somogyi, Joseph de, «My Reminiscences of Ignace Goldziher», *The Muslim World*, 51, 1961, pp. 5-17.

Soravia, Bruna, *Les fonctionnaires épistoliers* (kuttāb al-inshā) *en Espagne musulmane à l'époque des roitelets (v^e s. H./xi^e s.)*, tesis doctoral leída en 1998 en la Université de Paris III (inédita).

Soto, Ricard, «Fronteres i colònies medievals: el regne de Mallorques», *Recerques*, 43, 2001, pp. 77-102.

Stern, Fritz, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Garden City (NY), Doubleday & Company, 1965.

Stern, Samuel Miklos, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, ed. L. P. Harvey, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Steward, Julian H., «Cultural Causality and Law. A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations», *American Anthropologist*, 51, 1949, pp. 1-27.

— «Introduction. The Irrigation Civilizations. A Symposium on Method and Result in Cross-Cultural Regularities», en Id., *Irrigation Civilizations. A Comparative Study*, Washington DC, Pan American Union, 1955, pp. 1-5.

— «Some Inplications of the Symposium», en Id., *Irrigation Civilizations. A Comparative Study*, Washington DC, Pan American Union, 1955, pp. 58-78.

— «Initiation of a Research Trend. Wittfogel's Irrigation Hypothesis», en G. L. Ulmen (ed.), *Society and History. Essays in Honor of Karl August Wittfogel*, La Haya, Mouton, 1978, pp. 3-14.

Stoll, André, «Abindarráez y Nárvaez. El último de los abencerrajes, un cristiano noble y la persecución de los judíos conversos», en André Stoll, *Averroes dialogado*, Kassel, Reichenberger, 1998, pp. 187-212.

Al-Ṭabarī, *Ta'rīḫ al-rusul wa l-mulūk*, éd. de M. J. de Goeje, Leyde, 1879-1881.

Tambiah, S. J., «What Did Bernier Actually Say? Profiling the Mughal Empire», *Contributions to Indian Sociology*, 32(2), 1998, pp. 361-386.

TARRADELL, Miguel, y MEKINASI, Ahmad M., «La colección de estelas funerarias marroquíes del Museo Arqueológico de Tetuán», en *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español (Tetuán, 22-26 junio 1953)*, Tetuán, Servicio de Arqueología, 1954, pp. 479-484.

TAVARES, Maria José PIMENTA FERRO, «Judeus e mouros em Portugal dos séculos XIV e XV: tentativa de estudo comparativo», *Revista de História Económica e Social* [Lisboa] 9, 1982, pp. 75-89.

— *Los judíos en Portugal*, Madrid, Mapfre, 1992.

— *Os judeus em Portugal no século XIV* (2ª ed.), Lisboa, Guimarães Ed., 1999.

TERÁN, Manuel de (dir.), *Geografía de España y Portugal*, Barcelona, Montaner y Simón, 1954.

TERRASSE, Henri, «Les monuments dans le Rif et le Jebel», *Bulletin de l'Enseignement public*, 71, 1926, pp. 46-47.

— «Notes sur les monuments de Smara», en Michel VIEUCHANGE, *Smara. Carnets de route*, París, Plon, 1932, pp. 290-292.

— *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, París, G. van Oest, Publications de l'Institut des hautes études marocaines (25), 1932.

— «Les influences ifriqiyennes sur l'art de l'Espagne musulmane aux X^e et XI^e siècles», *Revue tunisienne*, Nouvelle série, 15-16, 1933, pp. 251-262.

— *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, Madrid, Maestre, 1954.

— *Islam d'Espagne. Une rencontre de l'Orient et de l'Occident*, París, Plon, 1958.

— «L'Espagne musulmane et l'héritage wisigothique», en *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962 (2 vols.), t. II, pp. 757-766.

— «Quelques remarques sur les édifices de Belȳuneš», *Al-Andalus*, 28, 1963, pp. 218-220.

THORNER, D., «Marx on India and the Asiatic Mode of Production», *Contributions to Indian Sociology*, 9, 1966, pp. 33-66.

TILMATINE, Mohand, «Les études berbères sous le Protectorat espagnol au Maroc (1912-1956)», en Dymitr IBRISZIMOW y Rainer VOSSEN (eds.), *Études berbères. Actes du 1. Bayreuth-Frankfurter Kolloquium zur Berberologie (Bayreuth, 2. u. 3. Juli 2000)*, Colonia, Köppe Verlag, col. «Frankfurter Afrikanistische Blätter» (13), 2001, pp. 153-182.

TORRES, Claúdio, «O Garb-al-Andaluz», en José MATTOSO (dir.), *História de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992, p. 411.

TORRES, Josep M.: ver BARCELÓ, Miquel *et alii*.

TORRES, Montserrat, y AL KUWAYFI, Ahmad, *Diccionari català-àrab*, Barcelona, Punt d'Intercanvi - Associació Intercultural, 2001.

— *Diccionari il·lustrat infantil català-àrab*, Barcelona, Punt d'Intercanvi - Associació Intercultural 2001 y 2004.

— *Hola Nur!*, Barcelona, Punt d'Intercanvi - Associació Intercultural, 2004.

— *La Nur aprèn*, Barcelona, Punt d'Intercanvi - Associació Intercultural, 2004.

TORRES BALBÁS, Leopoldo, «Crónica arqueológica de la España musulmana», *Al-Andalus*, 2(2), 1934, pp. 337-339.

— «Aportaciones del arte de Ifriqiya al musulmán español de los siglos X y XI», *Al-Andalus*, 3(2), 1935, pp. 393-396.

— «Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán», *Al-Andalus*, 3(2), 1935, pp. 411-424.

— «La mezquita de al-Qarawiyyin de Fez y el aprovechamiento de elementos arquitectónicos califales», *Al-Andalus*, 3(1), 1935, pp. 171-172.

— «El arte musulmán español», *Al-Andalus*, 4(2), 1936, pp. 434-435.

— «Las cúpulas de las más importantes mezquitas españolas y tunecinas en los siglos IX y X», *Al-Andalus*, 4(2), 1936, pp. 391-396.

— «Las ruinas de Belŷuneš o Bullones», *Tamuda*, 5, 1957, pp. 275-296.

— *Obra dispersa. I. Al-Andalus*, ed. Manuel CASAMAR, Madrid, Instituto de España, 1981-1983.

— *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, Mapfre, 1992.

— *Sobre monumentos y otros escritos*, ed. Ángel GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Madrid, Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid, 1996.

TORRÓ, Josep, *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*, Valencia, Universitat de València, 1999.

— «Jérusalem ou Valence ? Les débuts de l'expansion européenne et la première colonie d'Occident», *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 55(5), 2000, pp. 983-1008.

— «Fronteres i colònies medievals», *Recerques*, 43, 2001, pp. 5-102.

— «Arqueologia de la Conquesta. Registre material, substitució de poblacions i transformació de l'espai rural valencià (segles XIII-XIV)», en Miquel BARCELÓ, G. FELIU, A. FURIÓ, M. MIQUEL i J. SOBREQUÉS (eds.), *El feudalisme comptat i debatut: formació i expansió del feudalisme català (Barcelona 7-8 febrer de 2002)*, Valencia, Universitat de València, 2003, pp. 153-200.

— «L'expansió feudal catalana», *L'Avenç*, 290, 2004, pp. 21-52.

— «Terrasses irrigades a les muntanyes valencianes. Les transformacions de la colonització cristiana», *Afers*, 51, 2005, pp. 301-356.

TOVAR, Antonio, «Los estudios bereberes en relación con España», *Cuadernos de Estudios Africanos*, 1, 1946, 113-121.

TRILLO SAN JOSÉ, Carmen, *Una sociedad rural en el Mediterráneo occidental. El mundo agrícola nazarí*, Granada, Liberbolsillo, 2003.

UBIETO ARTETA, Antonio (ed.), *Cartulario de Albelda*, Valencia, col. «Textos medievales» (1), 1960.

— *Orígenes del reino de Valencia. Cuestiones cronológicas sobre su reconquista*, Valencia, Anubar, 1977 (3ª ed.).

UDINA I MARTORELL, Felip: ver FONT I RIUS, Josep M. *et alii*.

ULBERT, Thilo, «Resafa en Siria. Una residencia califal de los últimos Omeyas de Oriente», *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5, 2004, pp. 377-390.

Ulmen, G. L., *The Science of Society. Towards an Understanding of the Life and Work of Kart August Wittfogel*, La Haya, Mouton, 1978.

Urvoy, Dominique, «Les aspects symboliques du vocable "mozarabe". Essai de réinterprétation», *Studia Islamica*, 78, 1993, pp. 117-153.

— *Averroes : les ambitions d'un intellectuel musulman*, París, Flammarion, 1998.

Urvoy, Marie- Thérèse, «La culture et la littérature arabe des chrétiens d'al-Andalus», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 92, 1991, pp. 259-275.

— *Le Psautier mozarabe de Ḥafṣ le Goth*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1994.

Vajda, Georges, «Idrīs», en *Encyclopaedia of Islam* (nueva edición), Leiden-Londres, E. J. Brill - Luzac and Co., 1986, t. III, pp. 1030-1031.

Valdeón Baruque, Julio, *Abderramán III y el Califato de Córdoba*, Madrid, Debate, 2001.

Valderrama Martínez, Fernando, *Inscripciones árabes de Tetuán*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1975.

Valdés, Fernando, y Velázquez Jiménez, Agustín (eds.), *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, Cuadernos Emeritenses (17), 2001.

Valencia, Rafael, Gálvez, M. Eugenia, y Oliva, Diego, «Una propuesta para la sistematización de la transcripción de textos y nombres árabes en trabajos de numismática andalusí», *Acta Numismática* [Barcelona], 12, 1982, pp. 131-137.

Vallvé Bermejo, Joaquin, «De nuevo sobre Bobastro», *Al-Andalus*, 30, 1965, pp. 139-174.

— «España en el siglo viii: ejército y sociedad», *Al-Andalus*, 43, 1978, pp. 51-112.

— «Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica», *Al-Qanṭara*, 10, 1989, pp. 51-150.

— *El Califato de Córdoba*, Madrid, Mapfre, 1992.

— «Omar ben Hafsun, rey de Marmuyas (Comares)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 201, 2004, pp. 213-230.

Van Koningsveld, Pieter Sjoerd, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library. A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature*, Leiden, Leiden New Rhine Publishers, 1976.

— *Scholarship and Friendship in Early Islamwissenschaft. The Letters of C. Snouck Hurgronje to I. Goldziher, from the Oriental Collection of the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest*, Leiden, Documentatiebureau Islam-Christendom, Faculteit der Godgeleerdheid, Rijksuniversiteit, 1985.

— «La literatura cristiano-arabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en arabe de la *Collectio Conciliorum*», en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario (589-1989)*, Toledo, Arzobispado de Toledo, 1991, pp. 695-710.

— «Christian Arabic Literature from Medieval Spain. An Attempt at Periodization», en Samir Khalil Samir y Jorgen S. Nielsen, *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, Leiden, E. J. Brill, 1994.

VAQUERIZO GIL, Desiderio (dir.), *Guía arqueológica de Córdoba*, Córdoba, Plurabelle, 2003.

VELHO, Martim, «Varões árabes ilustres do andaluz ocidental: biografias traduzidas das obras de Ibn Al-Faradí e Ibn Bashkuwal», *Boletim Junta Distrital de Évora*, 7, 1965.

— «Um texto árabe de Ibn Bassam de Santarém», en Luis de PINA, Domingos de PINHO BRANDÃO y Adriano VASCO RODRIGUES (dirs.), *Actas do III Colóquio Portuense de Arqueologia (Porto, 29-31 de Maio de 1964)*, publicado en el nº 4 (1965) de la revista *Lucerna*.

— «Um trecho duma velha crónica sobre a tomada de Faro», *Anais do Município de Faro*, 1969.

— «A inscrição árabe de Salir», *Anais do Município de Faro*, 1970.

— «Exegese do parágrafo 64 do Cronicon Albeldense ou Afonso III das Astúrias chega até Monsaraz», *A Cidade de Évora*, 34, 1977.

— «Exegese da terceira parte do 14 Cronicon de Sampiro», *Boletin del Instituto de Estudios Asturianos*, 99, 1980, pp. 268-277.

— «Coimbra e o topónimo Lousã nas Crónicas de Albelda e de Sampiro; a localização de Antania», en Rudolph PETERS, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des arabisants et islamisants (Amsterdam, 1st to 7th september 1978)*, Leiden, E. J. Brill, 1981, pp. 296-303.

— «Ibn Marwan (Ibn al-Djilliki) e Sa'dun Surunbaqui», en Rudolph PETERS, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des arabisants et islamisants (Amsterdam, 1st to 7th september 1978)*, Leiden, E. J. Brill, 1981, pp. 270-287.

— «A Incursão de Tashfin bin Ali a "Fahs 'Atiyya" ou o Fossado de Ladeia», en Rudolph PETERS, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des arabisants et islamisants (Amsterdam, 1st to 7th september 1978)*, Leiden, E. J. Brill, 1981, pp. 288-295.

— «A incursão de Tasfin ibn 'Ali a Fahs al-Sabab», en Adel SIDARUS (ed.), *Islão e arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (Evora-Faro-Silves, 29 Set.-6 Out. 1982)*, Évora, Universidade de Evora, 1986, pp. 331-336.

— *Estudos críticos sobre a batalha de Ourique*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1989.

VERNET, Joan: ver FONT I RIUS, Josep M. *et alii*.

— «Comentarios sobre el Milenario de Catalunya», en *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Córdoba, Junta de Andalucía - Consejería de Cultura, 1990, pp. 221-224.

— «La Barcelona del segle x, segons les fonts àrabs coetànies», en *Symposium Internacional sobre els Orígens de Catalunya (segles VIII-XI)* [*Barcelona, 10-15 desembre 1989*], Barcelona, Generalitat de Catalunya - Comissió del Mil·lenari, 1991-1992 (2 vols.), t. II, pp. 201-207.

— *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 1999.

VIGUERA, María Jesús, «Los ʿāmiríes y la Marca superior. Peculiaridades de una actuación singular», en Philippe SÉNAC (ed.), *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, Publication de la Casa de Velázquez (15), 1991, pp. 131-140.

— *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992.

— *De las taifas al reino de Granada: al-Andalus, siglos XI-XV*, Madrid, Temás de Hoy, 1995.

— «Al-Andalus: de Omeyas a Almohades», en *La Historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998). XXV Semana de Estudios Medievales (Estella 14-18 de julio de 1998)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 51-148.

— «Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus», en Julio VALDEÓN BARUQUE (ed.), *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*, Valladolid, Ámbito, 2004.

— «Al-Andalus prioritario. El positivismo de Francisco Codera», en Francisco CODERA Y ZAIDÍN, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, ed. María Jesús VIGUERA, Pamplona, Urgoiti, 2004, pp. IX-CXXXVII.

VIGUERA, María Jesús (ed.), *El retroceso de al-Andalus. Almóravides y Almohades. Siglos XI al XIII*, t. VIII(2) de José María JOVER ZAMORA (dir.), *Historia de España, Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997 (2 vols.).

VILLALTA, Diego de, *Historia de la Antigüedad y fundación de la Peña de Martos dedicada á Felipe II*, ed. Joaquín CODES Y CONTRERAS, Madrid, Imprenta de M. G. Hernández, 1923.

VILLANUEVA ETCHEVERRÍA, Ramón, *La primera embajada del profesor García Gómez. Selección de sus despachos y cartas al ministro Castiella de 1958 a 1960*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1997-1998 (2 vols.).

VIÑAZA, Cipriano MUÑOZ Y MANZANO, conde de la –, *Los cronistas de Aragón*, Zaragoza, Cortes de Aragón, 1986 (ed. facsímil, 1904).

VIRGILI COLET, Antoni, «... Ad detrimentum Hispaniae». *La conquesta de Ṭurṭūša i la formació de la societat feudal (1148-1200)*, Barcelona-Valencia, Universitat Autònoma de Barcelona - Universitat de València, 2001.

VITRY, Jacques de, *Historia orientalis*, trad. de Claude BURIDANT, *La traduction de l'Historia orientalis de Jacques de Vitry*, París, Klincksieck, 1986 (BNF, 17203).

WAARDENBURG, Jean-Jacques, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, París - La Haya, Mouton, 1963.

AL WASĪF, Muḥammad Fajrī, «La inmigración de árabes yemeníes a al-Andalus desde la conquista islámica (92/711) hasta fines del siglo II/VIII», *Anaquel de Estudios Árabes*, 1, 1990, pp. 203-220.

WASSERSTEIN, David J., *The Rise and Fall of the Party Kings. Politics and Society in Islamic Spain (1002-1086)*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

WATSON, Andrew M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World. The Diffusion of Crops and Farming Techniques (700-1000)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

— «Arab and European Agriculture in the Middle Ages. A Case of Restricted Diffusion», en Del Sweeny (ed.), *Agriculture in the Middle Ages*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 62-75.

Webber, Edwin J., «Alois Richard Nykl (1885-1958)», *Hispanic Review*, 28, 1960, pp. 96-98.

Wickham, Christopher, «The Uniqueness of the East», *Journal of Peasant Studies*, 12, 1985, pp. 166-196; publicado también en Christopher Wickham, *Land & Power*, Londres, British School at Rome, pp. 43-75.

Wittfogel, Karl A., «The Ruling Bureaucracy of Oriental Despotism. A Phenomenon that Paralyzed Marx», *Review of Politics*, 15, 1953, pp. 350-359.

— «Developmental Aspects of Hydraulic Societies», en Julian H. Steward, *Irrigation Civilizations. A Comparative Study*, Washington DC, Pan American Union, 1955, pp. 43-52.

— *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven, Yale University Press, 1957; ed. corregida y ampliada, Yale University Press, 1964; trad. castellana de Francisco Presedo, *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1966.

— «Results and Problems of the Study of Oriental Despotism», *Journal of Asian Studies*, 28(2), 1969, pp. 357-365.

Ximénez de Rada, Rodrigo, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, ed. Juan Fernández Valverde, Turnholt, Brepols, col. «Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis» (72), 1987; trad. de Juan Fernández Valverde, *Historia de los hechos de España*, Madrid, Alianza, 1989.

Yahuda, Abraham Shalom, «Die Bedeutung der Goldziherschen Bibliothek für die zukünftige hebräische Universität», *Der Jude*, 8, 1924, pp. 575-592.

Zamora Vicente, Alonso, *Historia de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999.

Zemon Davis, Natalie, *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, NuevaYork, Hill and Wang, 2006.

Zimmermann, Michel, «Le concept de *Marca hispánica* et l'importance de la frontière dans la formation de la Catalogne», en Philippe Sénac (ed.), *La Marche supérieure d'al-Andalus et l'Occident chrétien*, Madrid, Publications de la Casa de Velázquez (15), 1991, pp. 29-49.

— «Des Pays Catalans à la Catalogne: genèse d'une représentation», en *Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Âge*, Perpiñán, Presses universitaires de Perpignan, 1995, pp. 71-85.

Zozaya, Juan, «En torno al mundo islámico de Melilla», en Pilar Fernández Uriel (ed.), *Melilla y su entorno en la Antigüedad*, Ceuta-Melilla, Centro UNED - Melilla, 1998, pp. 277-303.

RESÚMENES

Fernando Rodríguez Mediano

AL-ANDALUS Y LA LENGUA ÁRABE EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS DE ORO

Para la historiografía española de los siglos XVI-XVII, al-Andalus fue una cuestión contradictoria. Por un lado, sus huellas estaban presentes en todos lados, en la lengua, los monumentos, las trazas del pasado; pero esa misma presencia acentuaba (como en el caso de los moriscos) el aspecto problemático de lo religioso. En este artículo quiero mostrar que, más allá de la gran narración de la «Reconquista» (donde al-Andalus era integrada en la historia española a través de la lógica de un enfrentamiento militar de tipo providencial), este aspecto contradictorio se mantuvo durante esta época en una historiografía que dudaba entre la apropiación del patrimonio andalusí, cuyo valor era a menudo reconocido, y el rechazo de la religión musulmana. Esta contradicción dio lugar a una cierta persistencia de la erudición arábiga (hasta ahora poco tratada por la historiografía), y también a una consideración problemática de la cuestión de la continuidad y la ruptura de una «identidad española» a través la Edad Media andalusí, que se hace evidente en campos como la historia sagrada, la arqueología, la genealogía…

José Antonio González Alcantud

AL-ANDALUS Y LAS CIUDADES MERIDIONALES. INTEMPORALIDAD Y TRANSFORMACIÓN DE LOS MITOS DE FUNDACIÓN

Este capítulo aborda la relación entre la ideación del mito de al-Andalus y el combate que contra ese mito tuvieron que librar las ciudades andaluzas, en particular en el terreno de la narración histórico-mitológica. Lo primero que se tiene en consideración es la propia formación transtemporal del mito andalusí. Para ello se realizaron en el campo de las mentalidades colectivas tres operaciones lógicas: primero, fijar la superioridad de la cultura andalusí, mediante hipérboles relacionadas con la bondad del califato omeya sobre todo; segundo, separar la narración histórica, cifrando la ruptura en el momento de la conquista de Granada; y tercero, elaborar una inmovilidad mítica, que arrancaba de la más remota antigüedad, enfrentándola al mito andalusí. Los ecos de ese último combate llegan hasta el día de hoy, abonando las filias y las fobias entre los

historiadores, en un debate que arranca en el orientalismo español desde sus propios orígenes. Las ciudades son el centro del nuevo mito fundacional. Y allí se erigen con una lógica propia ciertas narraciones legendarias que casi todas ellas parten del Diluvio universal, y en particular del descendiente del patriarca Noé, Tubal. A veces a ciudades como Cádiz o Sevilla les pareció poca antigüedad remitirse sólo a Hércules, y pusieron el acento en Tubal y sus herederos, adjudicándose a sí mismas el haber albergado lugares míticos como el de los Campos Elíseos. Nabucodonosor, el rey Hispán, la princesa Iberia, Hércules Líbico y los Geriones, jalonan el itinerario mítico de la fundación de ciudades y villas principales de Andalucía. El proyecto ilustrado, principiado por Florián de Ocampo, de depurar la historia española y andaluza de esos mitos fundaciones, mostró las dificultades de su tarea. Ello se comprueba en autores solventes como Juan de Mariana o Pascual Gayangos. Todo este proceso categorial nos lleva a considerar la noción de ideología como un instrumento débil frente a nuevos conceptos nutridos por la antropología cultural como son los de fobia y filia cultural.

Gabriel Martinez-Gros

DE REINHART DOZY A ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL O DE LA ERA DE LAS REVOLUCIONES A LA DE LA ISLAMOLOGÍA

Este artículo examina las grandes líneas de la evolución de la historiografía sobre al-Andalus en lengua francesa, a partir de la *Histoire des musulmans d'Espagne* de Reinhart Dozy (1861) y hasta la *Histoire de l'Espagne musulmane* de Évariste Lévi-Provençal (1950-1953). El análisis de la obra de cada uno de estos dos grandes especialistas se asocia al de un autor contemporáneo interesado en la cuestión de al-Andalus, lo que pone de relieve las ideas comunes sobre el tema que pueden identificarse, respectivamente, a mediados del siglo XIX y a mediados del XX: se trata de Albert de Circourt y su *Histoire des Mores mudéjars et des morisques* (1845) y de Louis Bertrand y su *Histoire d'Espagne* (1932, reeditada en 1938). Se observa que hay una clara división entre los autores del siglo XIX (Circourt y Dozy), herederos del siglo de las Luces, y para quienes la historia depende en todas partes de idénticos valores universales de progreso y de humanidad, valores que permiten enjuiciar positivamente a los andalusíes y negativamente a sus rivales bereberes o a sus enemigos españoles, y los autores del siglo XX (Lévi-Provençal y Bertrand), mucho más influidos por la experiencia colonial, y que definen al islam, sus leyes y sus costumbres, como un monolito inalterable a través de los siglos, ya sea felicitándose por ello (Lévi-Provençal), ya lamentándose de la imposibilidad de la «fusión de razas» (Bertrand) en la que Dozy veía una de las grandes características de la historia andalusí.

María Jesús Viguera

AL-ANDALUS Y ESPAÑA. SOBRE EL ESENCIALISMO DE LOS BENI CODERA

La «escuela de arabistas españoles» posteriores a Francisco Codera (1836-1917), los llamados Beni Codera, tuvieron como interés prioritario el estudio de al-Andalus y sus

relaciones con España, para establecer sus respectivas identidades en esencial conexión, mostrando el componente hispano en al-Andalus y el componente árabe en España. Estos intereses centraron la labor del arabismo español durante casi un siglo, hasta que, durante los años 70 del siglo xx, aquello cambió, y la indagación esencial hispano-árabe dejó paso a otras orientaciones, sustentadas por otras generaciones, métodos y fuentes. Es revelador comparar los contenidos de *Al-Andalus* (1933-1978), con sus característicos temas-raíces (los orígenes andalusíes de varios aspectos españoles) y temas-puente (jarchas, cuentística y refranes arabo-españoles, toponimia) y los de *Al-Qanṭara*, que surge, desde 1980, con diferentes perspectivas. Como toda «escuela» historiográfica, los Beni Codera tuvieron su tiempo: los tres primeros cuartos del siglo xx. Y tuvieron sus espacios: centrados en la Escuela de Estudios Árabes, además de algunas Universidades y Academias, pero, más allá, consiguieron —a todos los niveles, desde los académicos hasta los populares—, una atención generalizada por al-Andalus, y una amplia aceptación de lo hispano-árabe, despejando temporalmente los recelos. Esta forzada armonización en torno al concepto continuista de una «España musulmana» fue la principal característica de los Beni Codera, que además supieron detectar unos trasvases culturales de gran importancia.

Safia Boumahdi

AL-ANDALUS EN LOS ESTUDIOS DE HENRI PÉRÈS Y HENRI TERRASSE (1932-1966)

Este artículo propone un análisis de los principales trabajos en relación con al-Andalus publicados entre 1932 y 1967 por dos arabistas franceses, Henri Pérès (1890-1983) y Henri Terrasse (1895-1971). El primero es especialista de la poesía andalusí y el segundo de la arquitectura marroquí y del arte hispano-árabe. Una lectura atenta de sus publicaciones permite verificar que su discurso sobre el arte traspasa muchas veces las fronteras del campo histórico e historiográfico. El estudio de este discurso revela una interpretación esencialista, continuista y nacionalista de la historia de al-Andalus, idéntica a la que difunden, en el mismo periodo, los arabistas e historiadores españoles. En el caso de los dos arabistas franceses, a esta interpretación se añade una visión colonial de la historia: ésta es el fruto de una época en la que se valoraban las culturas, y eso, no sólo en el campo del orientalismo, en términos de «superioridad» y de «inferioridad». Sus trabajos reflejan esta ideología que se expresa mediante constantes juicios de valor, y su visión de al-Andalus se ve acondicionada por la relación de dominación política, económica y cultural de Occidente sobre Oriente.

Helena de Felipe

LOS ESTUDIOS SOBRE BEREBERES EN LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA. ARABISMO Y AFRICANISMO

Los estudios sobre los bereberes no han tenido cabida en el espacio universitario español hasta época reciente. Sin embargo esta circunstancia no supuso una total ausencia de bibliografía sobre su historia y cultura. Este trabajo examina las corrientes historiográficas sobre los bereberes que se desarrollaron en nuestro país entre finales del siglo xix

y la primera mitad del siglo xx, concretamente la escuela de arabistas españoles y la de los africanistas. Los arabistas, filólogos dedicados al estudio de los textos en árabe, privilegiaron otras áreas frente al estudio de los bereberes, especialmente las que ponían de manifiesto la necesidad de su disciplina para la construcción de la historia de España. El estudio de al-Andalus, de lo «hispano-árabe», dejaba así un espacio exiguo a lo «bereber» que halló entre los africanistas un nutrido grupo de autores dedicados, en gran medida, a poner de relieve las similitudes históricas y culturales entre los iberos y los bereberes en el contexto colonial marroquí. El análisis de la producción bibliográfica de ambas corrientes nos muestra las circunstancias que condicionaron y delimitaron sus áreas de interés.

Pascal Buresi

AL-ANDALUS ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE. LA INVENCIÓN DE LOS ORÍGENES

¿Como estudiar una provincia de un imperio? Esta es la cuestión que se plantea al historiador de al-Andalus en las épocas almorávide y almohade. Frecuentemente, los autores que trabajan sobre al-Andalus han encerrado su objeto de estudio en el marco peninsular y pre-nacional, definiéndolo a través una doble oposición: frente a la cristiandad latina «reconquistadora», por un lado, y frente a las tribus beréberes magrebíes invasoras, por otro. Si este enfoque es legítimo para las épocas emiral y califal, lo es mucho menos, sin embargo, desde finales del siglo xi hasta el acceso al poder de los Naṣríes. Esta comunicación revisa algunas conclusiones «etnicistas» sobre la historia de al-Andalus en los siglos xi-xiii, para insistir sobre la necesidad de desplazar el enfoque hacia el Magreb, en particular en la época almohade, en el momento en que el poder magrebí intenta emanciparse de los modelos políticos y religiosos orientales.

Patrice Cressier

¿ARQUEOLOGÍA DEL MAGREB ISLÁMICO, ARQUEOLOGÍA DE AL-ANDALUS, ARQUEOLOGÍA ESPAÑOLA?

Un foso existe todavía entre la arqueología de al-Andalus y la del Magreb medieval, tanto menos justificado en cuanto que las dos orillas del Mediterráneo Occidental han constituido durante siglos un mismo ámbito político y cultural. Nos preguntamos, en esta contribución, por las razones historiográficas de este corte, a partir de un triple muestrario de la producción científica española, considerado como significativo de tres fases sucesivas de la historia de este país en el siglo xx: los artículos y las reseñas publicados por L. Torres Balbás —uno de los fundadores de la disciplina— a lo largo de los años 30 y 40, poco antes de la Guerra Civil y durante la década que siguió a ésta; las iniciativas de las instituciones del Protectorado en los años 50 —*I Congreso Arqueológico del Marruecos Español*, revista *Tamuda*, etc.—; y, por último, los *Congresos de Arqueología Medieval Española* de los años 80 y 90, pasada ya la descolonización, reinstaurado un régimen democrático y estabilizada una nueva ordenación territorial y política. Si las dos primeras fases encuentran su explicación, sucesivamente, en la colusión entre los constructores de una historia nacional (española) y los heraldos de un programa colo-

nial (franceses), y —a continuación— en las ambigüedades del régimen franquista, la interpretación de la tercera es más delicada, en un momento en el que la política oficial aboga no obstante a favor de un mayor acercamiento norte-sur.

Dolors Bramon

ALANDALÚS Y LA HISTORIOGRAFÍA DE CATALUÑA

Este trabajo es continuación de otros tres estados de la cuestión de los estudios sobre el pasado islámico del territorio que actualmente constituye Cataluña publicados por M. Barceló (1978 y 1988) y por mí en 1991-1992. Si en estos años había que lamentar la poca dedicación de los historiadores del pasado catalán a este período de la historia a causa de su desconocimiento de la lengua árabe y del escaso número de arabistas con formación y capacidad para analizar la historia, desde mediados de los años noventa parece que se ha dado un paso importante. Destacan en este progreso los trabajos de Balañà, Ballestín, Barceló, Bramon, Epalza, Eritja, García Biosca, Kirchner, Sabaté, Sánchez Martínez, Sénac y Vernet en el campo de la historia política. Hay que añadir también los avances que suponen las traducciones de textos históricos (Bramon, Ballestín) o literarios (Cinca, Castells, Epalza y Forcano) y, finalmente, las diversas publicaciones dedicadas a la enseñanza de la lengua árabe (Al-Kuwayfi, Calvo, Comes, Forcada, Puig, Rius y Torres).

Fernando Branco Correia

AL-ANDALUS EN LA HISTORIOGRAFÍA PORTUGUESA (DEL SIGLO XIX A INICIOS DEL XXI). UN BREVE INTENTO DE SISTEMATIZACIÓN

La forma en que los arabistas e historiadores portugueses han sentido la importancia de al-Andalus y la han integrado en sus estudios ha cambiado a lo largo de los siglos XIX y XX. En este artículo se da una visión personal sobre cómo, desde el siglo XIX hasta nuestros días, la historiografía y el arabismo portugueses han valorado los siglos de presencia árabe en la Península Ibérica y, sobretodo, las posibles influencias que permanecieron en sus regiones occidentales. Asimismo, se presentan algunos de los historiadores y arabistas responsables de las obras más significativas y que más discípulos han creado a su alrededor, algunos de los cuales reflejan influencias de intelectuales y escuelas de países culturalmente próximos. Se da especial énfasis al periodo a partir de los años setenta del siglo XX cuando, después del fin de la época colonial, Portugal intenta buscar sus raíces históricas, lingüísticas y culturales, momento en el cual las universidades renuevan su interés por al-Andalus y por un mundo árabe e islámico contemporáneo desconocido para muchos, al mismo tiempo que la arqueología revela testimonios materiales de un pasado «árabe» o «*mouro*» que permanecía vivo en el campo de las costumbres y las leyendas.

Pierre Guichard

AL-ANDALUS VISTO DESDE VALENCIA

Antes del siglo XIX, la historia de Valencia en época musulmana, aun sin ser ignorada o escamoteada por autores como Escolano y Belda en el siglo XVII, se consideraba

únicamente como un telón de fondo de la historia cristiana de la ciudad después de su recuperación por los aragoneses. Si se destacan en ella acontecimientos propiamente valencianos (como el Cid), se inscriben en el esquema general de una historia hispánica dominada, sobre la base de fuentes inciertas, primero por la «pérdida de España» y a continuación, por la lenta «recuperación» del territorio por las dinastías cristianas. A partir de los primeros decenios del siglo XIX, se confirma un cierto interés por el pasado árabe de Valencia, pero sobre todo a partir de la cuestión de los orígenes de los sistemas de riego característicos de la región y, sin ir más allá, en lo que se refiere a historia regional, de lo que podía extraerse de la obra de Conde, cuya fiabilidad ha sido puesta en duda con frecuencia. Fue sólo en los dos últimos decenios de ese siglo cuando empezaron a aparecer trabajos que intentaban esclarecer la historia concreta de Valencia y su región en época musulmana, debidos principalmente a Julián Ribera y después a Ambrosio Huici, que al final de su vida elaboró una auténtica historia de la Valencia musulmana. El periodo que sigue a la muerte de Huici en 1973, coincidiendo aproximadamente con el pos-franquismo, estuvo marcado en sus inicios por fuertes controversias sobre la lengua y la cultura valencianas, controversias ligadas, de manera indirecta, con la historia musulmana de la región.

Manuela Marín

DOS CALAS EN LA VISIÓN SOBRE AL-ÁNDALUS DEL ORIENTALISMO EUROPEO. A PROPÓSITO DE I. GOLDZIHER Y A. R. NYKL

Se estudian en este artículo las diferentes concepciones que sobre la historia de al-Ándalus tenían dos orientalistas no españoles: Ignaz Goldziher (1850-1921) y Alois Richard Nykl (1885-1958). Goldziher, aunque tuvo estrecha relación con Miguel Asín Palacios, publicó poco sobre al-Ándalus, pero en un texto de 1877 considera que la cultura andalusí no llegó a la altura intelectual del Oriente islámico, ya que la fusión de árabes y bereberes en el norte de África y la Península Ibérica no produjo los mismos resultados que la de árabes y persas. Por su parte, Nykl, que sí se ocupó con intensidad de la historia literaria andalusí y se relacionó mucho con los arabistas españoles de su tiempo, mantenía la visión contraria, desarrollada desde postulados románticos, de un al-Andalus paradisíaco, donde la poesía era una manifestación natural, cuya influencia llegó hasta los trovadores provenzales. Se hace notar, en conclusión, cómo este segundo enfoque ha persistido hasta nuestros días, formando parte del «mito de al-Andalus», tan potente en algunas esferas de la vida pública.

Eduardo Manzano Moreno

«DESDE EL SINAÍ DE SU ARÁBIGA ERUDICIÓN». UNA REFLEXIÓN SOBRE EL MEDIEVALISMO Y EL ARABISMO RECIENTES

Este trabajo analiza las relaciones entre el medievalismo y el arabismo en España. Pese a compartir un arco temporal casi idéntico, ambas disciplinas han desarrollado temáticas y metodologías bastante divergentes a lo largo del último siglo. Estas divergencias

tienen unas raíces muy profundas que pueden rastrearse ya en los desencuentros que se documentan en la época anterior a la Guerra Civil, cuando los intentos de integración de ambas disciplinas en el Centro de Estudios Históricos quedaron frustrados, en parte por el carácter netamente conservador del arabismo español. El trabajo se centra de forma bastante pormenorizada en la polémica entre Sánchez Albornoz y Lévi-Provençal, sin duda epítome de unas tensiones que tuvieron mucho que ver con el carácter subsidiario que la historiografía española había asignado al período andalusí. Asimismo, se discuten las consecuencias que este foso disciplinar ha supuesto en la actualidad, proponiéndose algunas ideas y fundamentos para la reconsideración de esta situación, una tarea muy necesaria ante los retos sociales y políticos que exigen nuevas maneras de pensar y escribir la Historia.

Ana Echevarría Arsuaga

OMEYAS DE DAMASCO, OMEYAS DE CÓRDOBA. EL DESTINO DE UNA DINASTÍA EN EL MEDIEVALISMO ESPAÑOL

La concepción despectiva del periodo temprano de al-Andalus, el conocido como «periodo de los gobernadores», por parte de los arabistas, ha influido negativamente en el tratamiento que ha recibido esta cuestión entre los medievalistas. Ello se manifiesta tanto dentro del marco de las percepciones generales de Historia del Islam, que aparecen ejemplificadas en los manuales de estudio al uso en las universidades españolas, como en lo que respecta a la propia historia de España, sobre todo en cuanto a la relación entre al-Andalus y el resto del mundo islámico. Partiendo de la premisa de que los Omeyas de Oriente tuvieron un papel fundamental, a través de la conquista y de su incipiente organización como territorio islámico, en la historia de al-Andalus, este artículo aborda la necesidad de su presencia en el discurso histórico español. Para ello, se lleva a cabo un análisis formal y estructural de los manuales españoles de Historia Medieval, donde se comprueban las carencias respecto a este tema y sus motivos, para pasar después a ver la inserción de los Omeyas en la Historia Medieval Universal, vista desde España, y los problemas metodológicos que plantea la historia de los Omeyas, a caballo entre el medievalismo y el arabismo.

Luis Molina

EL ESPÍRITU FILOLÓGICO. EL ARABISMO Y SU RELACIÓN CON OTRAS DISCIPLINAS

Reflexiones sobre las relaciones entre la Filología en el ámbito del arabismo y otras disciplinas que intervienen en la elaboración de la Historia. La antigua acusación de que el estudio de la Historia del mundo musulmán estaba en manos de arabistas que ignoraban los métodos historiográficos y de historiadores que no podían manejar las fuentes documentales en árabe, hace tiempo que dejó de tener sentido, al haber sido en gran parte superadas tanto las carencias achacables a la formación de los integrantes de los dos grupos como la falta de comunicación entre unos y otros. Sin embargo han surgido corrientes de opinión que ponen en cuestión la aportación que la Filología debe hacer a

los estudios históricos, que se materializan en un cierto desprecio por las fuentes escritas literarias, en especial de las cronísticas, y en la utilización de dichas fuentes por investigadores no filólogos que carecen de la formación necesaria para entender correctamente no sólo el texto al que se enfrentan, sino también su contexto literario, cultural y social. Los intentos de minusvaloración del testimonio escrito frente al material se han visto en los últimos tiempos reforzados por la incorporación a los estudios históricos de una serie de técnicas provenientes de las ciencias experimentales que se presentan bajo un ropaje de precisión técnica, rigor científico y objetividad absoluta frente al carácter ensayístico y acientífico que atribuyen a las disciplinas puramente humanísticas. En estas páginas se presentan algunos ejemplos de cómo la utilización de esas técnicas instrumentales de forma inadecuada e irreflexiva puede llevar a obtener resultados inaceptables y se plantean las dificultades que puede presentar el aprovechamiento de la documentación escrita cuando se realiza a espaldas de los requisitos científicos y éticos que hemos dado en denominar «espíritu filológico».

Félix Retamero

LA SOMBRA ALARGADA DE WITTFOGEL. IRRIGACIÓN Y PODER EN AL-ANDALUS

K. A. Wittfogel incluyó al-Andalus en el conjunto de sociedades en las que la organización masivamente centralizada de la irrigación habría sido obra de un estado gigantesco y director. Esta elaboración de la vieja noción del «despotismo oriental» no ha merecido, salvo contadas excepciones, un tratamiento historiográfico explícito sobre las eventuales conexiones entre la sociedad andalusí y el poder colosal, según la formulación de Wittfogel. Ciertamente, tal como se muestra en la primera parte de este artículo, ya hace tiempo que lo que dijo Wittfogel no puede ser considerado como una teoría generalmente válida sobre las relaciones entre la agricultura y el poder. De todas maneras, su caracterización del estado «despótico» puede ser un buen referente para revisar cuáles han sido, a grandes trazos, los planteamientos historiográficos de la relación entre la irrigación y los estados andalusíes. Así, la parte central del artículo es un intento de ponderar hasta qué punto la sombra del gigante «oriental» wittfogeliano, casi nunca identificado como tal en los textos comentados y sin base empírica que lo sostenga, se ha proyectado y se proyecta sobre la mencionada relación. A continuación, se muestra cómo el caso de la colonización andalusí de las Baleares y el orden agrícola resultante no pueden ser atribuidos a la dirección masiva de un estado omnipresente. Más bien, se argumenta, la formación de la sociedad andalusí balear puede ser entendida con menos problemas en el contexto de una migración campesina. Finalmente, se proponen algunas cuestiones contenidas en la obra de Wittfogel que deberían de estar presentes en la discusión sobre al-Andalus.

Cyrille Aillet

EL PROBLEMA «MOZÁRABE». BALANCE HISTORIOGRÁFICO Y NUEVAS APROXIMACIONES

El «problema mozárabe» ha ocupado una encrucijada en la historiografía dedicada a la Península Ibérica medieval. De hecho, el debate surgió ya en la Edad Media porque fue

cuando estaba desapareciendo aquella población del territorio musulmán cuando los cronistas occidentales empezaron a interrogarse sobre su situación dentro del cristianismo latino. Mientras Ximénez de Rada dejaba al margen de la historia ibérica a este componente del cristianismo peninsular, el Siglo de Oro inventó el mito de los mozárabes como resistentes frente al Islam y símbolos de una identidad española fosilizada, temas que inspiraron luego a Simonet. El balance crítico de Mikel de Epalza contribuyó luego a romper con el modelo del «continuismo» histórico. Sin embargo, reduciendo la evolución del cristianismo andalusí a un proceso de inevitable decadencia, Epalza ocultó la fase de cambio de los siglos IX-X que produjo el fenómeno «mozárabe», o sea una comunidad cristiana arabizada. Las nuevas investigaciones sobre el tema proporcionan elementos de reflexión sobre el proceso de islamización, la transición entre el mundo tardo-antiguo y la época califal en al-Andalus, pero también sobre el proceso de arabización y los vínculos de esta minoría con las sociedades cristianas norteñas.

Maribel Fierro

AL-ANDALUS EN EL PENSAMIENTO FASCISTA ESPAÑOL. LA REVOLUCIÓN ISLÁMICA EN OCCIDENTE DE IGNACIO OLAGÜE

En el año 2004, la editorial andaluza Plurabelle reeditó el libro de Ignacio Olagüe titulado *La revolución islámica en Occidente* que había sido publicado en el año 1974 por la Fundación Juan March, siendo esta edición la versión ampliada de una obra publicada por vez primera en francés en 1969 con el provocador título de *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* (Los árabes nunca invadieron España). El principal objetivo del libro de Olagüe es limitar al máximo la intervención «foránea», en la historia de España y para ello Olagüe se inventa un Islam autóctono primigenio que nada (o muy poco) debe al venido de fuera. Se trata de otra variante de un viejo fenómeno, el de la hispanización de lo árabe. En este estudio se analiza el impacto de la obra de Olagüe entre determinados círculos nacionalistas andaluces y entre los españoles conversos al Islam, se rastrean los precedentes de su postura en una larga tradición que se remonta al jesuita Juan Andrés (siglo XVIII), así como los vínculos de Olagüe con el pensamiento del fascista español Ramiro Ledesma Ramos.

Bruna Soravia

AL-ANDALUS EN EL ESPEJO DEL MULTICULTURALISMO. EL MITO DE LA CONVIVENCIA EN ALGUNOS ENSAYOS NORTEAMERICANOS RECIENTES

El cronotopo andalusí ha conocido una popularidad digna de nota en los siglos XIX y XX, tanto en los círculos intelectuales árabes y judíos, siendo el símbolo de la patria soñada para las dos naciones exiliadas, como en la historiografía nacionalista española, que ha reconocido en esto la cuna de una conciencia hispánica en sus inicios. En este ensayo examinaremos la construcción de la utopía de al-Andalus como hogar de una sociedad pluralista, tolerante en su diversidad religiosa, lingüística y cultural, elaborada hoy en día por algunos especialistas norteamericanos en el ámbito de los

estudios comparatistas. Sostenida por el mismo enfoque anti-histórico y antifilológico que caracteriza el método postmodernista, se amplía en la tesis de la expansión de la civilización andalusí en la Europa romance y de su influencia determinante sobre el desarrollo de la literatura europea —también esta tesis antigua es a menudo evocada, sin que haya sido suficientemente fundamentada. A través del análisis de textos numerosos que proceden de éste ámbito de estudios, sugerimos que se trata de un nuevo ejemplo de la utilización de al-Andalus con fines anacrónicos, que evitan las normas vinculantes de la investigación sobre la historia cultural para desbordar en el campo mucho más amplio y turbulento de las polémicas, preocupaciones y aspiraciones que agitan la escena política y la sociedad americanas contemporáneas.

RÉSUMÉS

Fernando Rodríguez Mediano

AL-ANDALUS ET LA LANGUE ARABE DANS L'ESPAGNE DU SIÈCLE D'OR

Pour l'historiographie espagnole des XVI^e^-XVII^e^ siècles, al-Andalus fut un sujet contradictoire, dont les traces étaient visibles partout, dans la langue, les monuments, les vestiges du passé, mais qui etait en même temps problématique pour des raisons religieuses. Dans ce texte, nous voulons montrer qu'au-delà de la grande narration de la « Reconquête » (où al-Andalus était intégré dans l'histoire nationale à travers la logique d'un affrontement militaire aux allures providentielles), cet aspect contradictoire d'al-Andalus s'est maintenu tout au long de cette époque, dans une historiographie qui hésite entre l'appropriation d'un patrimoine dont la valeur est maintes fois reconnue, et le rejet de la religion musulmane. Cette contradiction a donné lieu à une certaine persistance de l'érudition arabisante en Espagne (jusqu'à présent méconnue par l'historiographie), et aussi à une approche problématique de la question de la continuité et de la rupture de l'«identité espagnole » à travers le Moyen Âge andalousien, et qui devient évidente dans le champ de l'histoire sacrée, de l'archéologie, de la généalogie…

José Antonio González Alcantud

AL-ANDALUS ET LES VILLES MÉRIDIONALES. INTEMPORALITÉ ET TRANSFORMATION DES MYTHES FONDATEURS

Ce chapitre aborde la relation entre l'idéation du mythe d'al-Andalus et le combat que les villes andalouses durent livrer contre ce mythe, en particulier sur le terrain de la narration historico-mythologique. On considère tout d'abord la formation transtemporelle même du mythe andalousien. À cet effet, ont été réalisées, dans le champ des mentalités collectives, trois opérations logiques : tout d'abord, fixer la supériorité de la culture andalousienne par des hyperboles se rapportant à la bonté du califat omeyyade en particulier ; ensuite séparer la narration historique, en situant la rupture au moment de la conquête de Grenade ; enfin, élaborer une immobilité mythique, provenant de l'antiquité la plus reculée, en la confrontant au mythe andalousien. Les échos de cet ultime combat parviennent jusqu'à aujourd'hui, nourrissant philies et phobies chez

les historiens, dans un débat qui débute dans l'orientalisme espagnol dès ses propres origines. Les villes sont le centre du nouveau mythe fondateur. C'est là que s'érigent, selon une logique propre, certains récits légendaires qui partent presque tous du déluge universel et en particulier du descendant du patriarche Noé, Tubal. Parfois, la référence à Hercules a semblé insuffisamment ancienne, à des villes comme Cadix ou Séville, et elles ont mis l'accent sur Tubal et ses héritiers, s'attribuant à elles-mêmes le fait d'avoir abrité des lieux aussi mythiques que les Champs Élisées. Nabuchodonosor, le roi Hispan, le princesse Ibérie, Hercules Libique et Géryon jalonnent l'itinéraire mythique de la fondation des principales villes d'Andalousie. Le grand projet, lancé par Florián de Ocampo, de débarrasser l'histoire espagnole et andalouse de ces mythes fondateurs, a révélé les difficultés de l'entreprise. C'est vérifiable chez des auteurs aussi reconnus que Juan de Mariana ou Pascual Gayangos. Tout ce processus catégoriel nous conduit à considérer la notion d'idéologie comme un instrument insuffisant face aux nouveaux concepts nourris d'anthropologie culturelle, comme ceux de phobie ou philie culturelle.

Gabriel Martinez-Gros

DE REINHART DOZY À ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL OU DE L'ÈRE DES RÉVOLUTIONS À CELLE DE L'ISLAMOLOGIE

L'article examine les très grandes lignes de l'évolution de l'historiographie d'al-Andalus en langue française, entre l'*Histoire des musulmans d'Espagne* de Reinhart Dozy (1861) et *L'histoire de l'Espagne musulmane* d'Évariste Lévi-Provençal (1950-1953). L'analyse de l'œuvre de chacun de ces deux grands spécialistes est associée à celle d'un auteur contemporain intéressé au thème andalou, et qui donne l'état des idées communes sur le sujet respectivement au milieu du XIX^e^ et au milieu du XX^e^ siècle : en l'occurrence, Albert de Circourt et son *Histoire des Mores mudéjars et des morisques* (1845) ; et Louis Bertrand et son *Histoire d'Espagne* (1932, rééditée en 1938). Au total, la ligne de partage sépare nettement les auteurs du XIX^e^ siècle (Circourt et Dozy), héritiers des Lumières, pour qui l'histoire relève partout des mêmes valeurs universelles de progrès et d'humanité (valeurs qui permettent de juger aussi positivement les andalousiens, que négativement leurs rivaux berbères ou leurs ennemis espagnols) et les auteurs du XX^e^ siècle (Lévi-Provençal et Bertrand), beaucoup plus marqués par l'expérience coloniale, qui définissent l'islam, sa loi et ses mœurs, comme un monolithe invariable à travers les siècles, qu'ils s'en félicitent (Lévi-Provençal) ou qu'ils déplorent l'impossibilité du « mélange des races » (Bertrand) où Dozy voyait l'une des grandes caractéristiques de l'histoire andalousienne.

María Jesús Viguera

AL-ANDALUS ET L'ESPAGNE. À PROPOS DE L'ESSENTIALISME DES BENI CODERA

L'école des arabisants espagnols postérieurs à Francisco Codera, les « Beni Codera », eurent pour principal centre d'intérêt l'étude d'al-Andalus et de ses relations avec l'Espagne ; il s'agissait de définir les identités respectives de ces deux entités et d'établir entre

elles un rapprochement essentiel, en montrant la composante hispanique d'al-Andalus et la composante arabe de l'Espagne. Ce centre d'intérêt constitua le pivot du travail de l'arabisme espagnol pendant pratiquement un siècle, jusqu'au changement intervenu au cours des années 70 du XX^e siècle ; la recherche de l'essence hispano-arabe laissa la place à d'autres orientations, soutenues par d'autres générations, d'autres méthodes et d'autres sources. Il est ainsi révélateur de comparer les contenus d'*Al-Andalus* (1933-1978) — avec ses thèmes-racines caractéristiques (les origines andalousiennes de bien des aspects de l'Espagne) et ses thèmes transversaux (kharjas, étude des contes et proverbes arabo-espagnols, toponymie) — aux contenus d'*Al-Qanṭara* qui surgissent, à partir de 1980, avec des perspectives différentes. Comme toute « école » historiographique, les Beni Codera s'inscrivent dans le temps, à savoir les trois premiers quarts du XX^e siècle. Ils s'inscrivent aussi dans l'espace : rattachés à l'Escuela de Estudios Arabes, présents dans quelques Universités et Académies, ils parvinrent à susciter — à tous les niveaux, des plus académiques jusqu'aux plus populaires — un intérêt général pour al-Andalus et une large acceptation de l'hispano-arabe, balayant pour un temps la méfiance. Cette harmonisation forcée autour du concept « continuiste » d'une « Espagne musulmane » fut la caractéristique principale des Beni Codera qui surent, en outre, détecter des transferts culturels de grande importance.

Safia Boumahdi

AL-ANDALUS DANS LES TRAVAUX D'HENRI PÉRÈS ET D'HENRI TERRASSE (1932-1966)

Cet article propose une analyse des principaux travaux en rapport avec al-Andalus publiés entre 1932 et 1967 par deux arabisants français, Henri Pérès (1890-1983) et Henri Terrasse (1895-1971). Le premier est spécialiste de la poésie andalousienne et le second de l'architecture marocaine et de l'art hispano-arabe. Une lecture attentive de leurs publications permet de constater que leur discours sur l'art aborde bien souvent les domaines de l'historiographie et de l'histoire. L'étude de ce discours fait apparaître une interprétation essentialiste, « continuiste » et nationaliste de l'histoire d'al-Andalus, identique à celle qui est diffusée au même moment par les arabisants et historiens espagnols. Chez ces deux arabisants français, cette interprétation se double d'une vision coloniale de l'histoire : celle-ci est le fruit d'une époque où l'on raisonnait, dans le champ de l'orientalisme, entre autres, en termes de cultures « supérieure » ou « inférieure ». Leurs travaux reflètent cette idéologie qui s'exprime par de constants jugements de valeur et leur vision d'al-Andalus est conditionnée par le rapport de domination politique, économique et culturelle exercée par l'Occident sur l'Orient.

Helena de Felipe

LES ÉTUDES SUR LES BERBÈRES DANS L'HISTORIOGRAPHIE ESPAGNOLE. ARABISME ET AFRICANISME

Jusqu'à une époque récente, les études sur les Berbères n'ont pas eu leur place dans l'espace universitaire espagnol. Cet état de fait ne correspond pourtant pas à une absence de

bibliographie sur leur histoire et leur culture. On examine ici les courants historiographiques sur les Berbères, développés dans notre pays de la fin du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e siècle, précisément l'école des arabisants espagnols et celle des africanistes. Les arabisants, philologues spécialistes de l'étude des textes arabes, ont privilégié d'autres terrains par rapport à l'étude des Berbères, en particulier ceux qui mettaient en relief la nécessité de leur discipline dans la construction de l'histoire d'Espagne. L'étude d'al-Andalus, de « l'hispano-arabe », laissait donc un mince espace au domaine « berbère » qui rencontra, parmi les africanistes, un groupe conséquent d'auteurs qui se sont consacrés, pour l'essentiel, à mettre en évidence les similitudes historiques et culturelles entre les Ibères et les Berbères, dans le contexte colonial marocain. L'analyse de la production bibliographique des deux courants montre les circonstances qui ont conditionné et délimité leurs aires d'intérêt.

Pascal Buresi

AL-ANDALUS ENTRE ORIENT ET OCCIDENT. L'INVENTION DES ORIGINES

Comment étudier une province d'Empire ? Telle est la question qui se pose à l'historien d'al-Andalus aux époques almoravide et almohade. Bien souvent, les auteurs travaillant sur al-Andalus ont enfermé l'objet de leur étude dans le cadre péninsulaire, pré-national, et ils l'ont défini dans une double opposition, à la chrétienté latine « reconquérante », d'un côté, aux tribus berbères maghrébines envahissantes, de l'autre. Si cette approche est légitime pour les époques émirale et califale, en revanche elle l'est beaucoup moins à partir de la fin du XI^e siècle et jusqu'à l'avènement des Nasrides. En revenant sur certaines analyses « ethnicistes » de l'histoire d'al-Andalus, aux XI^e-XIII^e siècles, cette contribution insiste sur la nécessité de décentrer le regard, en particulier à l'époque almohade, au moment où le pouvoir maghrébin cherche à s'émanciper des modèles orientaux, politiques et religieux.

Patrice Cressier

ARCHÉOLOGIE DU MAGHREB ISLAMIQUE, ARCHÉOLOGIE D'AL-ANDALUS, ARCHÉOLOGIE ESPAGNOLE ?

Un grand fossé existe entre l'archéologie d'al-Andalus et celle du Maghreb médiéval, d'autant moins justifié que les deux rives de la Méditerranée occidentale ont longtemps constitué un même espace politique et culturel. C'est sur les raisons historiographiques de cette brèche et sur les formes prises par celles-ci que nous nous interrogeons, à partir d'un triple échantillon de la production scientifique espagnole, échantillon considéré comme significatif de trois périodes successives de l'histoire de ce pays au XX^e siècle : les articles et comptes rendus publiés par L. Torres Balbás — l'un des fondateurs de la discipline — durant les années 30 et 40, immédiatement avant la Guerre civile puis la décennie suivant celle-ci ; les initiatives prises par les institutions du protectorat dans les années 50 — *I Congreso Arqueológico del Marruecos Español*, revue *Tamuda*, etc. — ; enfin, les grands congrès d'archéologie médiévale espagnole des années 80-90, après la

décolonisation, la fin du régime franquiste et alors que le pays s'est doté d'une nouvelle organisation territoriale. Si les deux premières phases sont à mettre en relation successivement avec la collusion entre les constructeurs d'une histoire nationale (espagnole) et les propagandistes d'un programme colonial (français), puis avec les ambiguïtés idéologiques du régime, la troisième est d'interprétation moins aisée, au moment où la politique officielle prône pourtant un rapprochement nord-sud.

Dolors Bramon

AL-ANDALUS ET L'HISTORIOGRAPHIE CATALANE

Cette contribution fait suite à trois autres états de la question sur l'étude du passé islamique du territoire qui constitue actuellement la Catalogne, publiés par M. Barceló en 1978 et 1988, et par Dolors Bramon en 1991-92. Si pendant ces années on pouvait déplorer le peu d'intérêt des historiens du passé catalan pour cette période d'histoire, à cause de leur méconnaissance de la langue arabe et du petit nombre d'arabisants ayant une formation et une capacité d'analyse historique, il semble que, depuis la moitié des années 90, on ait fait un pas de géant. On remarque particulièrement, dans cette foulée, les travaux de Balañà, Ballestín, Barceló, Bramon, Epalza, Eritja, García Biosca, Kirchner, Sabaté, Sánchez Martínez, Sénac et Vernet sur l'histoire politique. Il faut cependant ajouter les avancées que supposent les traductions de textes historiques (Bramon, Ballestín) ou littéraires (Cinca, Castells, Epalza y Forcano) et, finalement, les diverses publications consacrées à l'enseignement de la langue arabe (Al Kuwayfi, Calvo, Comes, Forcada, Puig, Rius y Torres).

Fernando Branco Correia

AL-ANDALUS DANS L'HISTORIOGRAPHIE PORTUGAISE (DU XIX^e SIÈCLE AU DÉBUT DU XXI^e SIÈCLE). BRÈVE TENTATIVE DE SYSTÉMATISATION

La manière dont les arabisants et les historiens portugais ont compris l'importance d'al-Andalus et l'ont intégré dans leurs études a changé durant les XIX^e et XX^e siècles. Cet article présente une vision personnelle de la façon dont, du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, l'historiographie et l'arabisme portugais ont étudié les siècles de la présence arabe dans la péninsule Ibérique et, surtout, les influences qui ont persisté dans ses régions occidentales. On présente, également, quelques historiens et arabisants responsables des œuvres les plus importantes, leurs influences sur les jeunes générations, et leurs rapports avec des intellectuels et des écoles de pensée d'autres pays culturellement proches. On insiste particulièrement sur la période qui débute avec les années soixante-dix du XX^e siècle, lorsque, après la fin de l'époque coloniale, le Portugal cherche ses racines historiques, linguistiques et culturelles. C'est le moment où les universités retrouvent leur intérêt pour al-Andalus et un monde arabe et islamique contemporain très mal connu, et où l'archéologie révèle des témoignages matériels d'un passé « arabe » ou « maure » qui était toujours vivant dans les coutumes et dans les légendes.

Pierre Guichard

AL-ANDALUS VU DE VALENCE

L'histoire de Valence à l'époque musulmane, même si elle n'est pas ignorée ni escamotée par des auteurs comme Escolano ou Belda au XVII^e siècle, est considérée, avant le XIX^e, seulement comme une sorte d'arrière-plan de l'histoire chrétienne de la ville après sa récupération par les Aragonais. Si l'on y relève des événements propres à Valence (le Cid), ils s'inscrivent dans le schéma général d'une histoire hispanique que dominent, à partir de sources incertaines, la « perte de l'Espagne » d'abord, la lente « récupération » du territoire par les dynasties chrétiennes ensuite. À partir des premières décennies du XIX^e siècle, on voit s'affirmer un certain intérêt pour le passé arabe de Valence, d'abord à partir de la question de l'origine des systèmes d'irrigation qui caractérisent la région et, sans guère aller plus loin, pour l'histoire régionale, de ce que l'on pouvait tirer de l'histoire de Conde, dont la fiabilité a été souvent mise en cause. Ce n'est que dans les deux dernières décennies du même siècle que commencent à paraître des travaux cherchant spécifiquement à éclairer l'histoire de Valence et de sa région à l'époque musulmane, principalement sous la plume de Julián Ribera, puis à Ambrosio Huici, qui, dans la dernière partie de sa vie, élabora une véritable histoire de la Valence musulmane. La période qui suit la mort de Huici en 1973 coïncide approximativement avec le post-franquisme, marqué à ses débuts par de vigoureuses controverses sur la langue et la civilisation valenciennes, controverses indirectement liées à l'histoire musulmane de la région.

Manuela Marín

DEUX SONDAGES DU REGARD PORTÉ SUR AL-ANDALUS PAR L'ORIENTALISME EUROPÉEN. À PROPOS DE I. GOLDZIHER ET A. R. NYKL

Cet article présente les différentes opinions de deux Orientalistes européens Ignaz Goldziher (1850-1921) et Alois Richard Nykl (1885-1958) sur l'histoire d'al-Andalus. Goldziher eut des relations assez étroites avec Miguel Asín Palacios, mais il ne publia que très peu sur ce sujet. Cependant, dans un texte de 1877, il se penche sur la culture andalousienne, qu'il considère assez inférieure à celle de l'Orient islamique, et cela parce que, à son avis, la fusion des Arabes et des Berbères dans le Nord de l'Afrique et dans la péninsule Ibérique ne produisit pas les mêmes fruits que celle des Arabes et des Persans. De son côté, Nykl, qui consacra une grande partie de sa production à l'histoire littéraire andalousienne et eut des relations assez poussées avec les arabisants espagnols de son temps, était de l'avis contraire, qu'il appuyait sur des postulats romantiques : pour lui, al-Andalus était un endroit paradisiaque, où la poésie était une manifestation toute naturelle, qui parvint même à influencer les troubadours provençaux. En conclusion, on indique comment ce deuxième point de vue s'est maintenu jusqu'à nos jours comme un des éléments du « mythe d'al-Andalus » si apprécié dans certains domaines de la vie publique.

Eduardo Manzano Moreno

« DU SINAÏ DE SON ÉRUDITION ARABE ». UNE RÉFLEXION SUR LE MÉDIÉVISME ET L'ARABISME RÉCENTS

Cette contribution analyse les relations entre médiévisme et arabisme en Espagne. En dépit du fait qu'elles partagent un arc temporel pratiquement identique, les deux disciplines ont développé des thématiques et des méthodologies assez divergentes au cours du siècle dernier. Ces divergences ont des racines très profondes que l'on peut suivre, déjà, dans les désaccords qui se préparent à l'époque antérieure à la Guerre civile, quand les tentatives d'intégration des deux disciplines au Centro de Estudios Históricos sont demeurées sans suite, en partie à cause du caractère nettement conservateur de l'arabisme espagnol. L'analyse est centrée de façon assez détaillée sur la polémique entre Sánchez Albornoz et Lévi Provençal, sans doute un condensé de quelques tensions qui ont eu un rapport certain avec le caractère subsidiaire que l'historiographie espagnole avait assigné à la période andalousienne. Cette contribution aborde aussi les conséquences que ce fossé disciplinaire suppose aujourd'hui, en proposant quelques idées et fondements pour reconsidérer cette situation, une tâche indispensable face aux défis sociaux et politiques qui exigent de nouvelles manières de penser et d'écrire l'histoire.

Ana Echevarría Arsuaga

OMEYYADES DE DAMAS, OMEYYADES DE CORDOUE. LE DESTIN D'UNE DYNASTIE DANS LE MÉDIÉVISME ESPAGNOL

La conception péjorative des premiers temps d'al-Andalus, connus chez les arabisants comme « période des gouverneurs », a eu une influence négative sur la façon dont les médiévistes ont traité cette question. Ceci se manifeste autant dans le cadre des perceptions générales de l'histoire de l'Islam — perceptions qui sont illustrées dans les manuels d'étude utilisés dans les universités espagnoles — que dans tout ce qui touche l'histoire même de l'Espagne, surtout en ce qui concerne la relation entre al-Andalus et le reste du monde islamique. Partant du fait que les Omeyyades d'Orient ont joué un rôle fondamental dans l'histoire d'al-Andalus — à travers la conquête et les débuts de son organisation comme territoire islamique —, cette contribution aborde la nécessité de leur présence dans le discours historique espagnol. À cet effet, est conduite une analyse formelle et structurelle des manuels espagnols d'histoire médiévale, dans lesquels se vérifient les carences concernant ce sujet et leurs causes, pour considérer ensuite l'insertion des Omeyyades dans l'histoire médiévale universelle, vue d'Espagne, et les problèmes méthodologiques que pose l'histoire des Omeyyades, à cheval entre médiévisme et arabisme.

Luis Molina

L'ESPRIT PHILOLOGIQUE. L'ARABISME ET SON RAPPORT AVEC D'AUTRES DISCIPLINES

Il s'agit ici de réflexions sur les rapports entre la philologie dans le cadre de l'arabisme et d'autres disciplines qui interviennent dans l'élaboration de l'histoire. La vieille

critique selon laquelle l'étude de l'histoire du monde musulman était entre les mains des arabisants qui ignoraient les méthodes historiographiques, et d'historiens incapables d'utiliser les sources documentaires en arabe, n'a plus de sens depuis longtemps, les carences imputables à la formation des membres des deux groupes ainsi que le manque de communication entre les uns et les autres ayant été en grande partie dépassés. Des courants d'opinion ont cependant surgi, qui mettent en question l'apport que doit la philologie aux études historiques et qui se manifestent par un certain mépris pour les sources littéraires écrites, particulièrement pour les études sur les chroniques, et par l'utilisation de ces sources par les chercheurs non-philologues qui manquent de la formation nécessaire pour comprendre correctement non seulement le texte auquel ils sont confrontés, mais aussi son contexte littéraire, culturel et social. Les tentatives de dévalorisation du témoignage écrit par rapport au témoignage matériel ont été renforcées ces derniers temps par l'incorporation, aux études historiques, d'une série de techniques provenant des sciences expérimentales, présentées sous un habillage de précision technique, rigueur scientifique et objectivité absolue face au caractère non scientifique que l'on attribue aux disciplines des sciences humaines. Cette contribution présente quelques exemples qui montrent comment l'utilisation inadéquate et irréfléchie de ces techniques instrumentales peut conduire à des résultats inacceptables ; sont également exposées les difficultés que peut présenter l'utilisation de la documentation écrite quand elle est réalisée en contradiction avec les exigences scientifiques et éthiques que nous avons qualifiées d'« esprit philologique ».

Félix Retamero

L'OMBRE ALLONGÉE DE WITTFOGEL. IRRIGATION ET POUVOIR EN AL-ANDALUS

K. A. Wittfogel inclut al-Andalus dans l'ensemble des sociétés dans lesquelles l'organisation massivement centralisée de l'irrigation aurait été mise en place par un état gigantesque et directeur. Cette élaboration de l'ancienne notion du « despotisme oriental » n'a pas mérité, à quelques exceptions près, un traitement historiographique explicite des éventuelles connexions entre la société andalousienne et le pouvoir colossal, selon l'expression de Wittfogel. Certes, comme le montre la première partie de cet article, il y a longtemps déjà que ce que Wittfogel a dit ne peut pas être considéré comme une théorie globalement valable sur les relations entre l'agriculture et le pouvoir. Néanmoins, sa caractérisation de l'état despotique peut constituer un bon référent pour revoir quelles ont été, en gros, les approches historiographiques du rapport entre l'irrigation et les états andalousiens. Ainsi, la partie centrale de l'article tente de mesurer jusqu'à quel point l'ombre du géant « oriental » wittfogélien — qui n'est presque jamais identifié ainsi dans les textes commentés, et sans base empirique qui les sous-tende — a été projetée et se projette sur ledit rapport. On montre ensuite à quel point le cas de la colonisation des Baléares par al-Andalus et l'ordre agricole qui en résulte ne peuvent pas être attribués à la direction massive d'un état omniprésent. Il apparaît plutôt que la formation de la société andalousienne des Baléares peut être comprise plus facilement dans le contexte d'une migration paysanne. On propose enfin quelques questions, recueillies dans l'ouvrage de Wittfogel, qui devraient figurer dans le débat sur al-Andalus.

Cyrille Aillet

LA QUESTION « MOZARABE », BILAN HISTORIOGRAPHIQUE ET NOUVELLES APPROCHES

La « question mozarabe » a occupé une place cruciale dans l'historiographie de la péninsule Ibérique médiévale. Le débat remonte à l'époque médiévale, car ce fut au moment de sa disparition du territoire musulman que les chroniqueurs occidentaux s'interrogèrent sur la place de cette communauté arabisée dans la Chrétienté latine. Tandis que Ximénez de Rada rejetait cette composante du christianisme péninsulaire en marge de l'histoire ibérique, les mozarabes devinrent, dès le Siècle d'or, les symboles de la résistance à l'Islam et d'une identité espagnole indéracinable, vision dont allait s'inspirer Simonet. La mise au point critique de Mikel de Epalza s'avérait donc nécessaire pour en finir avec le « continuisme » historique. Mais en réduisant l'évolution du christianisme à un processus de déclin irrémédiable, Epalza occulte la phase de transformation des IX^e^-X^e^ siècles, qui donna justement naissance au phénomène « mozarabe », c'est-à-dire à une communauté chrétienne arabisée. Les nouvelles recherches effectuées dans ce domaine permettent d'avancer des pistes de réflexion sur le processus d'islamisation, la transition entre Antiquité tardive et époque califale, les modalités de l'arabisation et les liens de cette minorité avec les sociétés chrétiennes nord-péninsulaires.

Maribel Fierro

AL-ANDALUS DANS LA PENSÉE FASCISTE ESPAGNOLE. LA RÉVOLUTION ISLAMIQUE EN OCCIDENT D'IGNACIO OLAGÜE

En 2004, la maison d'édition andalouse Plurabelle a réédité l'ouvrage d'Ignacio Olagüe intitulé *La revolución islámica en Occidente* (publié auparavant, en 1974, par la fondation Juan March). Cette première publication était elle-même une version augmentée du livre paru initialement en France, en 1969, sous un titre provocateur, *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. Le principal objectif de ce livre d'Ignacio Olagüe était de minimiser à outrance l'intervention « étrangère » dans l'histoire de l'Espagne. Pour ce faire, cet auteur inventa un Islam autochtone primitif ne devant rien (ou si peu) à celui procédant de l'extérieur. Il s'agit là d'une variante d'une manœuvre idéologique ancienne bien connue, visant à une « hispanisation » de la conquête arabe. La présente contribution s'attache à l'analyse de l'impact de l'œuvre d'Olagüe au sein de certains cercles nationalistes andalous ainsi qu'entre les Espagnols convertis à l'Islam. Les antécédents de cette prise de position — à l'intérieur d'une longue tradition remontant au jésuite Juan Andrés (XVIII^e^ siècle) — sont également passés en revue, et on s'interroge sur sa place dans la pensée fasciste espagnole.

Bruna Soravia

AL-ANDALUS AU MIROIR DU MULTICULTURALISME. LE MYTHE DE LA *CONVIVENCIA* DANS QUELQUES ESSAIS NORD-AMÉRICAINS RÉCENTS

Le chronotope andalousien a connu une popularité remarquable aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, aussi bien dans les milieux intellectuels arabes et juifs, en tant que symbole de la patrie

rêvée par deux nations exilées, que dans l'historiographie nationaliste espagnole, qui a reconnu en lui le berceau d'une conscience hispanique à ses commencements. Cette contribution examine la construction de l'utopie d'al-Andalus — comme foyer d'une société plurielle, tolérante de sa diversité religieuse, linguistique et culturelle — élaborée aujourd'hui par quelques spécialistes nord-américains dans le domaine des études comparatistes. Soutenue par la même approche anti-historique et anti-philologique qui caractérise la méthode post-moderniste, elle est redoublée par la thèse du rayonnement de la civilisation andalousienne dans l'Europe romane et de son influence déterminante sur l'essor des littératures européennes — thèse ancienne elle aussi et souvent évoquée, sans avoir jamais été suffisamment prouvée. À travers l'analyse de plusieurs textes ressortissant de cette filière d'études, nous suggérons qu'il s'agit bien d'un nouvel exemple de l'utilisation d'al-Andalus à des fins anachroniques, dépassant les règles inaliénables de la recherche en histoire culturelle pour empiéter sur le champ bien plus vaste et turbulent des polémiques, des soucis et des aspirations qui agitent la scène politique et la société américaines contemporaines.

ABSTRACTS

Fernando Rodríguez Mediano

AL-ANDALUS AND THE ARABIC LANGUAGE IN GOLDEN AGE SPAIN

For 16th-17th century Spanish historiography, al-Andalus was a contradictory issue. On the one hand its imprint was to be found everywhere —in the language, monuments, traces from the past; but at the same time that very presence accentuated (as in the case of the Moriscos) the thorny issue of religion. This article seeks to show that beyond the grand narrative of the «Reconquest» (in which al-Andalus formed part of Spanish history through the logic of a providential military confrontation), this contradictory aspect persisted in the historiography of the period considered here, which was torn between appropriating the Andalusi heritage, whose value was frequently acknowledged, and its rejection of the Muslim religion. This contradiction propitiated some persistence of Arabic learning (hitherto little discussed in the historiography) and also a problematical approach to the issue of continuity and the fracturing of a «Spanish identity» through the Andalusi Middle Ages, which emerges in fields like religious history, archaeology, genealogy and so forth.

José Antonio González Alcantud

AL-ANDALUS AND THE SOUTHERN CITIES. TIMELESSNESS AND TRANSFORMATION OF FOUNDING MYTHTS

This chapter deals with the relationship between the emergence of the myth of al-Andalus and the struggle that the Andalusian cities were forced to wage against that myth, particularly in the sphere of historical/mythological narrative. The first aspect considered is the very trans-temporal formation of the Andalusi myth. This was achieved by means of three logical operations in the field of collective mentalities: first, establishing the superiority of Andalusi culture, above all by hyperbolising the goodness of the Umayyad caliphate; second, splitting the historical narrative, placing the break at the time of the conquest of Granada; and third, constructing an immutable myth going back to remote antiquity and setting it against the Andalusi myth. The echoes of this last struggle can still be heard today, feeding the philias and phobias of historians in a debate

whose roots lie in the Spanish orientalism at its own origins. The cities lie at the heart of the new founding myth; and there, there emerge certain legendary narratives with a logic of their own, almost all of them commencing with the Deluge, and in particular with Tubal, descendent of the patriarch Noah. At times cities like Cadiz or Seville deemed it insufficiently ancient to date back only to Hercules and focused on Tubal and his heirs, claiming the honour of having been the sites of mythical places like the Elysian Fields. Nebuchadnezzar, King Hispan, Princess Iberia, Hercules Libycus and the Geryones all appear in the mythical course of the foundation of principal cities and towns of Andalusia. The enlightened project, pioneered by Florián de Ocampo, of purging Spanish and Andalusian history of these foundation myths highlighted the difficulties that the task faced. We can find this in authoritative writers like Juan de Mariana or Pascual Gayangos. All this categorising process leads us to view the notion of ideology as a feeble instrument compared to new concepts informed by cultural anthropology such as cultural philias and phobias.

Gabriel Martinez-Gros

FROM REINHART DOZY TO ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL OR FROM THE AGE OF RÉVOLUTIONS TO THE AGE OF ISLAMOLOGY

This article examines the broad lines of development of the French-language historiography on al-Andalus, commencing with the *Histoire des musulmans d'Espagne* by Reinhart Dozy (1861) and going up to the *Histoire de l'Espagne musulmane* by Evariste Lévi-Provençal (1950-1953). The analysis of the work of each of these two great specialists is presented alongside that of a contemporary author interested in the question of al-Andalus, thus highlighting the common ideas on the subject that can be identified respectively in the mid-19th century and in the mid-20th century: these are Albert de Circourt and his *Histoire des Mores mudéjars et des morisques* (1845) and Louis Bertrand and his *Histoire d'Espagne* (1932, re-edited in 1938). There is a clear division between the 19th-century writers (Circourt and Dozy), heirs of the Age of Enlightenment for whom history in all ages is driven by the same universal values of progress and humanity, whereby the Andalusies merit a positive judgement and the Berbers or their Spanish enemies a negative one, and the 20th-century writers (Lévi-Provençal and Bertrand), who are much more strongly influenced by the colonial experience and define Islam, its laws and its customs as a monolith unchanging through the centuries, whether welcoming this (Lévi-Provençal) or lamenting the impossibility of a «blending of races» (Bertrand) which Dozy saw as one of the great features of Andalusi history.

María Jesús Viguera

AL-ANDALUS AND SPAIN. ON THE ESSENTIALISM OF THE BENI CODERA

The primordial interest of the «school of Spanish Arabists» subsequent to Francisco Codera (1836-1917), known as the Beni Codera, was the study of al-Andalus and its relations with Spain, in order to establish their respective identities in an essential con-

nection, revealing the Hispanic component in al-Andalus and the Arab component in Spain. These interests focused the attention of Spanish arabists for almost a century until the 1970s, when all that changed and essentialist Hispano-Arab investigation gave way to other orientations founded on other generations, methods and sources. It is revealing to compare the contents of *Al-Andalus* (1933-1978), with its characteristic root subjects (the Andalusi origins of various Spanish aspects) and bridging subjects (Kharjas, Hispano-Arabic tales and proverbs, toponymy) and those of *Al-Qanṭara*, which came to the fore in the 1980s with different perspectives. Like all historiographic «schools», the Beni Codera had their moment, in this case the first three-quarters of the 20th century. And they had their domains, concentrated in the *Escuela de Estudios Árabes* and some Universities and Academies, but beyond these they succeeded —at all levels, from academic to popular— in focusing generalised attention on al-Andalus and achieved broad acceptance of the Hispano-Arabic dimension, temporarily dispelling suspicions. This forced harmonisation around the continuist concept of a «Muslim Spain» was the chief characteristic of the Beni Codera, who were moreover able to detect cultural transferences of major importance.

Safia Boumahdi

AL-ANDALUS IN THE WORKS OF HENRI PÉRÈS AND HENRI TERRASSE (1932-1966)

This article proposes an analysis of the principal works on al-Andalus published between 1932 and 1967 by two French arabists, Henri Pérès (1890-1983) and Henri Terrasse (1895-1971). The first was a specialist in Andalusi poetry and the second in Moroccan architecture and Hispano-Arab art. A careful reading of their publications shows that in many cases their discourse on art transcends the boundaries of the field of history and historiography. An examination of this discourse reveals an essentialist, continuist and nationalist interpretation of the history of al-Andalus, identical to the one propounded by Spanish arabists and historians in the same period. In the case of these two French arabists, this interpretation was further compounded by a colonial view of history: this is the fruit of an age when cultures were assessed —and not only in the field of orientalism— in terms of «superiority» and «inferiority». Their works reflect this ideology, which manifests itself in the form of constant value judgements, and their view of al-Andalus is coloured by the political, economic and cultural domination of East by West.

Helena de Felipe

STUDIES ON BERBERS IN SPANISH HISTORIOGRAPHY. ARABISM AND AFRICANISM

Studies on the Berbers only recently found room for themselves in Spanish universities, but that does not mean that there has been a total absence of literature on their history and culture. This article examines the historiographic trends that developed in Spain between the end of the 19th century and the first half of the 20th century, in particular the schools of Spanish arabists and Spanish africanists. The arabists, philologists devoted to the study of Arabic texts, placed greater value on areas other than the study of the

Berbers, especially ones that highlighted the need for their discipline in constructing the history of Spain. There was thus little room in the study of al-Andalus —of things «Hispano-Arabic»— for «Berber» studies, the practitioners of which were africanists, largely devoted to highlighting the historical and cultural similarities between Iberians and Berbers in the context of colonial Morocco. By analysing the literature produced by both schools, we can gain an idea of the circumstances that influenced and circumscribed their areas of interest.

Pascal Buresi

AL-ANDALUS BETWEEN EAST AND WEST. INVENTING THE ORIGINS

How does one go about studying a province of an empire? That is the question that faces the historian of al-Andalus in the Almoravid and Almohad periods. Researchers working on al-Andalus have frequently confined their studies to the pre-national Peninsula, defining it in terms of a dual conflict: against «reconquering» Latin Christendom, and against the invading Berber tribes from the Maghrib. This approach may be legitimate for the times of the Emirates and the Caliphate, but it is much less appropriate for the period running from the end of the 11th century until the rise to power of the Nasrids. This communication reviews a number of «ethnicist» conclusions on the history of al-Andalus in the 11th-13th centuries, stressing the need to shift the focus towards the Maghrib, especially in the Almohad period, a time when Maghribi power sought to free itself from eastern political and religious models.

Patrice Cressier

ARCHAEOLOGY OF THE ISLAMIC MAGHRIB, ARCHAEOLOGY OF AL-ANDALUS, ARCHAEOLOGY OF SPAIN?

There is still a gulf between the archaeology of al-Andalus and that of the mediaeval Maghrib, which is all the less justified by the fact that for centuries the two shores of the Western Mediterranean have constituted a single political and cultural sphere. This article inquires into the historiographic reasons for this divide, on the basis of a triple sample of Spanish scientific output that has been considered representative of three successive phases in the history of this country in the 20th century: the articles and reviews published by L. Torres Balbás —one of the founders of the discipline— during the 1930s and 1940s, starting shortly before the Civil War and running through the decade that followed it; the initiatives of the institutions of the Protectorate in the 1950s —*I Congreso arqueológico del Marruecos Español*, the journal *Tamuda*, etc.— and lastly the post-decolonisation *Congresos de arqueologia medieval española* of the 19980s and 1990s, when a democratic regime had been restored and a stable new territorial and political order installed. While the first two phases reflect respectively the collusion between the architects of a national history (Spanish) and the heralds of a colonial programme (French) and —immediately thereafter— the ambiguities of the Franco regime, the third is harder to interpret, coming as it does at a time when official policy tended to advocate closer North-South relations.

Dolors Bramon

AL-ANDALUS AND THE HISTORIOGRAPHY OF CATALONIA

This article is the continuation of three earlier reviews on the state of studies on the Islamic past in the territory which today constitutes Catalonia, published by M. Barceló (1978 and 1988) and by me in 1991-1992. In these former years historians of Catalonia's past unfortunately devoted little attention to this period owing to ignorance of the Arabic language and the scant number of arabists with the training and the ability to analyse its history, but we seem to have taken a major step forward since the mid-1990s. In this respect we would highlight the works of Balañà, Ballestín, Barceló, Bramon, Epalza, Eritja, Garcia Biosca, Kirchner, Sabaté, Sánchez Martínez, Sénac and Vernet in the field of political history. And also important are the advances brought by translations of historical (Bramon, Ballestín) or literary (Cinca, Castells, Epalza and Forcano) texts, and finally the various publications devoted to the teaching of Arabic (Al Kuwayfi, Calvo, Comes, Forcada, Puig, Rius and Torres).

Fernando Branco Correia

AL-ANDALUS IN PORTUGUESE HISTORIOGRAPHY (FROM THE 19TH CENTURY TO THE EARLY 21ST). A BRIEF ATTEMPT AT SYSTEMATISATION

The way in which Portuguese arabists and historians grasped the importance of al-Andalus and incorporated it into their studies changed in the course of the 19th and 20th centuries. This article offers a personal view of how, from the 19th century to the present day, Portuguese historians and arabists have appraised the centuries of Arab presence in the Iberian Peninsula, and above all the influences that may have persisted in the western parts of the Peninsula. It also presents some of the historians and arabists who produced the most significant works and attracted the most disciples, some of whom betray influences of intellectuals and schools in culturally akin countries. Special emphasis is placed on the period beginning in the nineteen-seventies when following the end of the colonial period Portugal sought to identify its historical, linguistic and cultural roots. It was at this time that the universities evinced renewed interest in al-Andalus and the contemporary Arab and Islamic world, which was unfamiliar to many, while archaeologists unearthed material evidence of an «Arab» or «Moorish» past which yet survived in customs and legends.

Pierre Guichard

AL-ANDALUS VIEWED FROM VALENCIA

Before the 19th century the history of Valencia in the Muslim period, while not ignored or glossed over by writers like Escolano or Belda in the 17th century, was viewed merely as a backdrop to the Christian history of the city following its recovery by the Aragonese. While this history highlights specifically Valencian events (like the Cid), these are placed in the general scheme of a Hispanic history dominated —on the basis of dubious

sources — first by the «loss of Spain» followed by the slow «recovery» of territory by the Christian dynasties. The early decades of the 19th century saw the emergence of some interest in Valencia's Arab past, but above all in the question of the origins of the irrigation systems that characterised the region and without looking any further, as far as regional history was concerned, than the work of Conde, whose reliability has frequently been questioned. It was only in the last two decades of the 19th century that works began to appear which sought to elucidate the particular history of Valencia and its region in the Muslim period, thanks principally to Julián Ribera and later to Ambrosio Huici, who at the end of his life wrote a genuine history of Muslim Valencia. The period following the death of Huici in 1973, which coincided roughly with the immediate post-Franco years, was initially marked by fierce controversies over the language and culture of Valencia, and these controversies were indirectly linked to the region's Muslim history.

Manuela Marín

TWO EXPLORATIONS OF AL-ANDALUS AS VIEWED BY EUROPEAN ORIENTALISTS. À PROPOS OF I. GOLDZIHER AND A. R. NYKL

This article looks at the different conceptions of the history of al-Andalus held by two non-Spanish orientalists: Ignaz Goldziher (1850-1921) and Alois Richar Nykl (1885-1958). Although he had a close relationship with Miguel Asín Palacios, Goldziher published little about al-Andalus; however, in an article written in 1877 he expressed the view that Andalusi culture did not match the intellectual stature of the Islamic East, as the fusion of Arabas and Berbers in North Africa and the Iberian Peninsula failed to produce the same results as the fusion of Arabs and Persians. For his part, Nykl, who did look deeply into Andalusi literary history and entertained close relations with the Spanish arabists of the time, held the opposite view, inspired by Romantic postulates, of a paradisiacal al-Andalus where poetry was a natural phenomenon whose influence reached as far as the troubadours of Provence. The article concludes by noting how this second perspective has persisted up to the present day as part of a «myth of al-Andalus» that exerts enormous power in some spheres of public life.

Eduardo Manzano Moreno

«DESDE EL SINAÍ DE SU ARÁBIGA ERUDICIÓN». A REFLECTION ON RECENT MEDIAEVAL AND ARAB STUDIES

This article analyses the relations between mediaeval and Arab studies in Spain. Despite sharing a virtually identical time scale, the two disciplines followed quite divergent thematic and methodological paths throughout the last century. These divergences have very deep roots which can be traced back to differences recorded in the pre-Civil War period when the attempts to integrate the two disciplines in the Centre for Historical Studies came to nothing, partly due to the strongly conservative character of Spanish arabists. This article focuses in some detail on the controversy between Sánchez Albornoz and Levi-Provençal, which undoubtedly epitomised tensions that had much to do with the

secondary place that Spanish historiography had assigned to the Andalusi period. It also discusses the consequences that have ensued from this inter-disciplinary breach through to the present day and puts forward some ideas and arguments for a reconsideration of this situation —a highly necessary task in the light of social and political challenges that demand new ways of thinking about and writing history.

Ana Echevarría Arsuaga

UMAYYADS OF DAMASCUS, UMAYYADS OF CORDOBA. THE FATE OF A DYNASTY IN SPANISH MEDIAEVAL STUDIES

The contempt with which arabists once viewed the early period of al-Andalus, which they referred to as the «period of the Governors», has exerted a negative influence on the way that this question is treated by mediaevalists. This is true both within the framework of general perceptions of the History of Islam as exemplified in the study handbooks used in Spanish universities and as regards Spanish history proper, especially concerning the relationship between al-Andalus and the rest of the Islamic world. Starting from the premise that the Eastern Umayyads played a fundamental role in the history of al-Andalus through its conquest and early organisation as an Islamic territory, this article addresses the need to include it in the discourse of Spanish history. To that end it presents a formal and structural analysis of Spanish handbooks of Mediaeval History, highlighting their shortcomings regarding this subject and the reasons for these, before going on to look at the place of the Umayyads in Universal Mediaeval History as viewed from Spain and the methodological problems posed by the history of the Umayyads, caught half-way between mediaeval and Arab studies.

Luis Molina

THE PHILOLOGICAL SPIRIT. ARAB STUDIES AND THEIR RELATIONSHIP WITH OTHER DISCIPLINES

Reflections on the relations between Philology within the sphere of Arab studies and other disciplines involved in the writing of History. The old accusation that the study of the history of the Muslim world was in the hands of arabists ignorant of historiographic methods and of historians who were unable to read documentary sources in Arabic long ago ceased to be valid, since the shortcomings attributable to the training of the members of both groups and the lack of communication between them have now been overcome to a great extent. Nonetheless, schools of thought have emerged which question the contribution that Philology can make to historical studies, which are expressed in the form of a certain contempt for written literary sources, particularly chronicles, and of the use of such sources by researchers who are not philologists and lack the training necessary to properly understand not only the text before them but also the literary, cultural and social context. The tendency to place less value on written than on material evidence has been reinforced in recent times by the incorporation to historical studies of a number of techniques originating in the experimental sciences, which are presented

as offering technical precision, scientific rigour and absolute objectivity as opposed to the essayistic and ascientific nature attributed to the purely humanistic disciplines. This article presents some of examples of how inappropriate and irreflexive use of such instrumental techniques can lead to unacceptable results and discusses the difficulties that may arise in the exploitation of written documents when this is undertaken without due observance of the scientific and ethical requirements that have come to be known as the «philological spirit».

Félix Retamero

THE LONG SHADOW OF WITTFOGEL. IRRIGATION AND POWER IN AL-ANDALUS

K.A. Wittfogel included al-Andalus in the group of societies in which the organisation of irrigation had been strongly centralised by a gigantic interventionist state. This elaboration on the old notion of «eastern despotism» has not, with a very few exceptions, prompted any explicit historiographic treatment of the possible connections between Andalusi society and a colossal power as Wittfogel understood it. To be sure, as the first part of this article shows, it is now long since Wittfogel's view could be considered a generally valid hypothesis regarding relationships between agriculture and power. In any event, his description of a «despotic» state provides a good starting-point from which to review how, broadly speaking, the historiography has treated the relationship between irrigation and the Andalusi states. The central part of the article is an attempt to assess the extent to which the shadow of Wittfogel's «eastern» giant, which is hardly ever identified as such in the writings reviewed and for which there is no empirical basis, has coloured and still colours that relationship. The article then goes on to show how, in the case of Andalusi colonisation of the Balearic Islands the ensuing agricultural organisation cannot be attributed to the overpowering direction of an omnipresent state. It argues that the formation of Andalusi society in the Balearics may be better understood in the context of a process of peasant migration. Finally, it raises a number of questions posed in Wittfogel's work that ought to be addressed in the discussion of al-Andalus.

Cyrille Aillet

THE «MOZARABIC» QUESTION. A HISTORIOGRAPHIC BALANCE AND NEW APPROACHES

The «Mozarabic» problem has long lain at a crossroads in the historiography devoted to the mediaeval Iberian Peninsula. In fact the debate started back in the Middle Ages, for it was only when these people were disappearing from Muslim territory that western chroniclers began to wonder about their place in Latin Christendom. While Ximénez de Rada rejected them as part of Iberian history, 16th and 17th centuries writers invented the myth of the Mozarabs as a resistance to Islam and as symbolising a fossilised Spanish identity, both themes that later inspired Simonet. The critical balance offered by Mikel de Epalza then helped to break with the model of historical «continuism». However, by reducing the evolution of Andalusi Christianism to a process of inevitable decadence, Epalza glossed over the change in the 9th-10th centuries which produced the «Mozar-

abic» phenomenon, that is, an arabised Christian community. New research on the subject is furnishing material for discussion of the process of islamisation and the transition from late antiquity to the Caliphate period in al-Andalus, but also of the process of arabisation and the links between this minority and the northern Christian societies.

Maribel Fierro

AL-ANDALUS IN SPANISH FASCIST THOUGHT. IGNACIO OLAGÜE'S *LA REVOLUCIÓN ISLÁMICA EN OCCIDENTE*

In 2004 the Andalusian publisher Plurabelle reedited a book by Ignacio Olagüe entitled *La revolución islámica en Occidente*, which had been published in 1974 by the Fundación Juan March. The latter was an expanded version of a work first published in French in 1969 with the provocative title *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne (The Arabs never invaded Spain)*. The chief purpose of Olague's book was to limit any «extraneous» intervention in the history of Spain as far as possible, and to that end he invented a primal autochthonous Islam which owed nothing (or at least very little) to outside intervention. This is, then, another variant of a long-standing tendency, namely the Hispanisation of things Arabic. This article analyses the impact of Olagüe's work in certain Andalusian nationalist circles and among Spanish converts to Islam; it also traces precedents for his position through a long tradition back to the Jesuit Juan Andrés (18th century) and Olagüe's connections with the thinking of the Spanish fascist Ramiro Ledesma Ramos.

Bruna Soravia

AL-ANDALUS IN THE MULTICULTURALIST MIRROR. THE MYTH OF COEXISTENCE IN SOME RECENT NORTH AMERICAN ESSAYS

The Andalusi *chronotope* achieved a notable degree of popularity in the 19th and 20th centuries both in Arab and Jewish intellectual circles, as symbolising the yearned-after homeland of two exiled peoples, and in Spanish nationalist historiography, which saw in this the first inkling of a Hispanic consciousness. This article examines the construction of the utopia of al-Andalus as home to a pluralistic society that was tolerant in its religious, linguistic and cultural diversity, propounded today by some North American specialists in the sphere of comparative studies. Rooted in the same anti-historical and anti-philological approach characterising post-modernist method, it extends to the thesis of expansion of Andalusi civilisation in Romance Europe and its decisive influence on the development of European literature —another old and oft-invoked thesis inadequately supported by evidence. Analysing numerous writings from this academic sphere, we suggest that this is a new example of the use of al-Andalus for anachronistic purposes, in which the strict rules of research into cultural history are set aside, leading scholars into the much broader and more turbulent field of controversies, concerns and aspirations that trouble the contemporary American political scene and society.

LIBRARY, UNIVERSITY OF CHESTER

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES